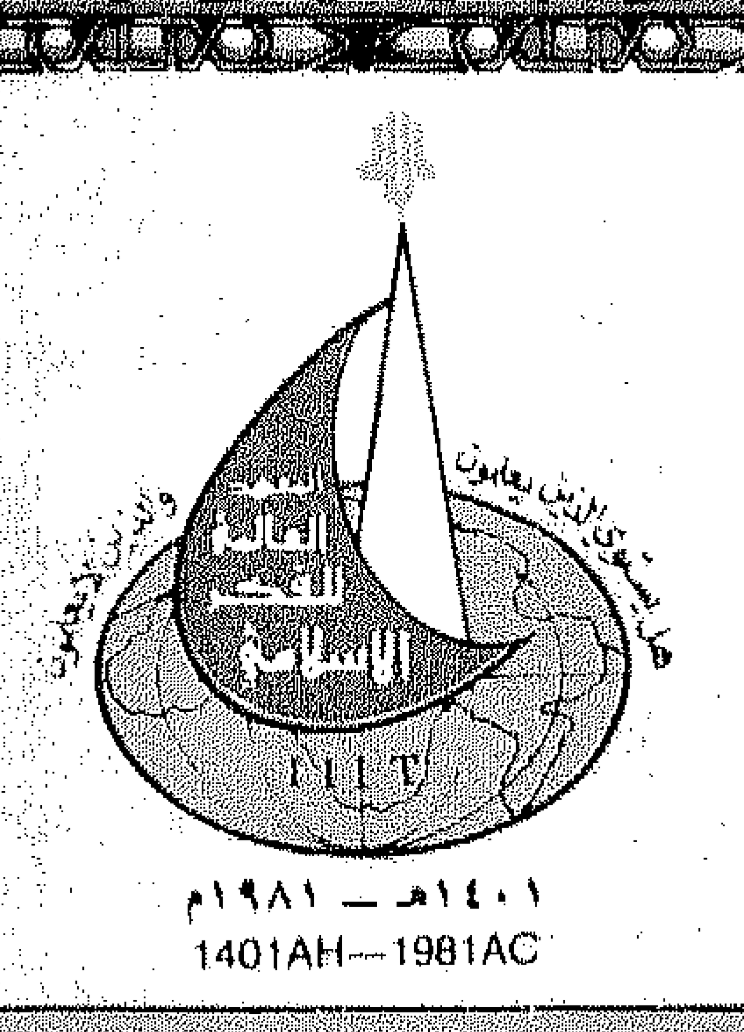
المعهد العالمي للفكر الإسلامي



سلسلة المنهجية الإسلامية (٩)

إشكالية التحيُّز

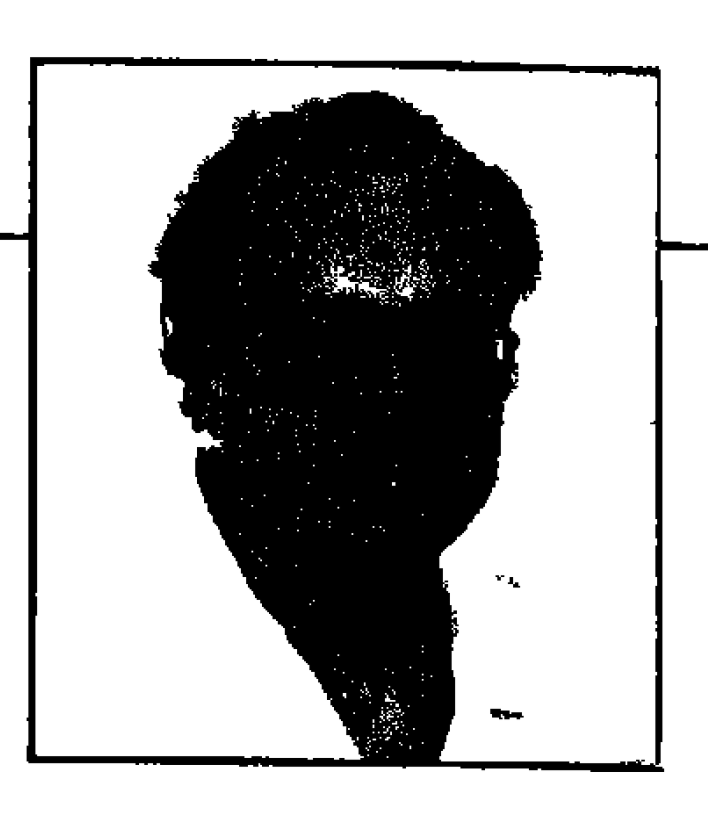
رؤية معرفيَّة ودعوة للاجتهاد

المقدمة

فقه التحيُّز

تحرير: د. عبد الوهاب المسيري





عبد الوهاب المسيري

* ولد الدكتور عبد الوهاب المسيري في ١٣ شعبان ١٣٥٧هـ الموافق ٨ أكتوبر ١٩٣٨م، بمدينة دمنهور عاصمة محافظة البحيرة بمصر.
* حصل على ليسانس في الأدب الإنجليزي سنة١٣٧٩هـ/١٩٥٩م، ثم حصل على ماجستير في الأدب الإنجليزي والمقارن من جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة سنة ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م. ثم حصل على دكتوراه في الأدب الإنجليزي والأمريكي المقارن من جامعة رتجرز بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
* عمل خبيراً لشؤون الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام بمصر ما بين عامي ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م و ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
* عمل مستشاراً ثقافياً للوفد الدائم بجامعة الدول العربية بهيئة الأمم المتحدة بنيويورك ما بين عامي ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م و ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م.
* عين أستاذاً للأدب الإنجليزي والمقارن بجامعة عين شمس بالقاهرة ما بين عامي ١٤٠٠هـ/١٩٧٩م و ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ثم بجامعة الملك سعود بالرياض ما بين عامي ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م و ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ثم بجامعة الكويت ما بين عامي ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م و ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
* يعمل منذ سنة ١٤١٠هـ/١٩٨٩م وحتى الآن أستاذاً غير متفرغ بجامعة عين شمس بالقاهرة، ومنذ سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٢م وحتى الآن مستشاراً أكاديمياً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
* له العديد من المؤلفات المنشورة بالعربية والإنجليزية، من أهمها:
  * **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني**، القاهرة ١٩٧٣م.
  * **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقديّة**، القاهرة ١٩٧٣م.
  * **الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة**، بيروت ١٩٧٩م.
* **أسرار العقل الصهيوني**، القاهرة ١٩٩٦م.
* شارك في عدد كبير من المؤتمرات العلمية التي عقدت في مختلف الدول، في شتى مجالات الأدب والفكر، كما أنّ له العديد من المقالات في الصحف والمجلات والدوريات العلمية.

إشكالية التحيز

رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

فقه التحيز

الطبعة الأُولى

(١٤١٥ هـ / ١٩٩٥م)

الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)

(١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م)

الطبعة الثالثة

(١٤١٨هـ / ١٩٩٨م)

إشكالية التحيز

رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

المقدمة

فقه التحيز

تحرير: د. عبد الوهاب المسيري

أ. إبراهيم بيومي غانم
د. أحمد صدقي الدجاني
د. أحمد فؤاد باشا
د. أسامة القفاش
د. بيتر واتكينز
د. جلال معوض
د. حامد الموصلي
أ. حسام الدين السيد
د. واسم بدران
د. رفيق حبيب
د. سعد البازعي

د. سعيد إسماعيل علي
م. سهير حجازي
د. سيف عبد الفتاح
د. صالح الشهابي
أ. طارق البشري
د. طه جابر العلواني
أ. عادل حسين
د. عبد الحليم إبراهيم
د. عبد الوهاب المسيري
د. عبده الراجحي
د. علي جمعة

د. عمر النجدي
د. فريال غزول
أ. فؤاد السعيد
د. قدري حفني
د. محجوب عبيد طه
د. محمد أكرم سعد الدين
د. محمد شومان
د. محمد عبد الستار عثمان
د. محمد عمارة
د. محمد عماد فضلي
م. محمد مهيب

د. محمود الذوادي
د. ممدوح فهمي
أ. نادية رفعت
د. نادية مصطفى
د. نبيل مرقص
د. منير العظمة
أ. نصر محمد عارف
د. هاني محيي الدين عطية
أ. هبة رؤوف
د. هدى حجازي
أ. هشام جعفر

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م

سلسلة المنهجية الإسلامية (٩)

580 Herndon Pky. Suite 500
Herndon, VA 20170-5225 USA
Tel.: (703) 471-1746 Fax: (703) 471-3922 E-mail: iiit@iiit.org

Library of Congress Cataloging-in-Publications Data

Nadwat Ishkālīyat al Taḥayyuz fī al 'Ulūm al Ṭabī'īyah wa al Ijtimā'īyah wa al Insānīyah (1992: Cairo, Egypt)
Ishkālīyat al Taḥayyuz: al a'māl al kāmilah li Nadwat Ishkālīyat al Taḥayyuz fī al 'Ulūm al Ṭabī'īyah wa al Ijtimā'īyah wa al Insānīyah / taḥrīr 'Abd al Wahhāb al Masīrī. Herndon, Virginia: *Al Ma'had al 'Ālamī li al fikr al Islāmī, 1996.*
p. 120 ; cm. 24 (*Silsilat al Manhajīyah al Islāmīyah;* 9)
ISBN 1-56564-236-8 (v. 1). -- **ISBN 1-56564-237-6** (v. 2)
1. Schemas (Psychology)--Congresses. 2. Prejudices--Congresses. 3. Human information processing--Congresses. 4. Objectivity--Congresses. 5. Intellectual life--Congressess. 6. Islamic countries--Intellectual life--20th century--Congressess.
I. Elmessiri, Abdelwahab M., 1938- . II. International Institute of Islamic Thought. III. Title. IV. Series: *Silsilat al Manhajīyah al Islāmīyah; raqm* 9.

BF313.N33 1996

96-33880
CIP
NE

التنضيد والإخراج والطباعة: مؤسسة انترناشيونال جرافيكس

Printed in the United States of America by International Graphics.
10710 Tucker Street, Beltsville, MD 20705-2223 USA
Tel.: (301) 595-5999 Fax: (301) 595-5888 E-mail: igfx@aol.com

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

طه جابر العلواني

تراث البشريَّة تراثٌ هائل وواسع ومتنوع. وقد علَّم القرآن البشريَّة كيف تستفيد من تراثها، وكيف تبني عليه، وتجعل من الخيِّر النافع الصالح المفيد من ذلك التراث المتراكب أجزاء يبنى عليها ويستفاد بها، فاستعرض القرآن في آياته الكريمة الحكيمة تراث النبيِّين والمرسلين، وأممهم حتى أولئك الذين نسيتهم البشريَّة، وأضاعت تراثهم، وقام بمراجعة ذلك ونقده وفق معايير نقديّة دقيقة وَظَّفَت جملة من النماذج المعرفيّة والمناهج الحِكْميَّة والموازين الدقيقة للفصل بين المطلق والنسبيّ والمشترك والخاص، والمؤقّت والدائم من ذلك التراث، وبذلك استوعب المطلق والمشترك الإنساني والدائم المستمر، وتجاوز النسبيّ والخاص والمؤقت. وبذلك انفتحت كل خزائن التراث الإنساني أمام بناة "الحضارة الإسلاميَّة". حتى توهم من توهم أن الحضارة الإسلاميَّة، والثقافة الإسلاميَّة ما هما إلا نسيج ملفّق من تراث الحضارات السابقة: فالفقه روماني الأصل، وأصول الفقه إغريقيّ يونانيّ، وحتى البلاغة العربية نسبوها إلى قوم غابرين. ولو أمعنّا النظر، ودققنا الفكر لوجدنا ذلك راجعًا إلى ذلك التوجُّه القرآنيّ القائم على النقد والمراجعة، ثم الاستيعاب والتجاوز لتتم بعد ذلك عملية "التصديق والهيمنة"، فلا تحرم البشريَّة مواريثها وعلومها وتجاربها. والقرآن المجيد حين أسس لهذا المنهج إنّما أسس له بناءًا على الرؤية التي غرسها

وبناها في قلوب المؤمنين به، والملتزمين بوجهته، وهي رؤية تنطلق من النظر إلى وحدة البشريَّة، فهي كلُّها قد جاءت من ذكر وأنثى، ووحدة الكون بيتًا لها، وأنّ من غرس تلك الوحدة وكرّسها إنما هو الخالق الواحد الأحد المتصف بكل صفات الكمال، المتنزه عن سائر صفات النقصان. لقد استطاعت هذه الرؤية أن تؤسس لبناء أمَّة الأمم، وحضارة الحضارات، وثقافة الثقافات وتُرسي دعائم عالميَّة من المتعذّر أن نجد دعائم غيرها يمكن أن تدخل الناس في "السلم كافَّة".

لقد حفظ القرآن المجيد للبشريَّة حتى تراث تلك الأمم التي لم تكن تعرف الكتابة، وبقي تراثها يتداول بينها وفي دوائرها الضيقة مشافهة، ولولا القرآن الكريم لما عرف أحد عن تلك الأمم شيئًا فضلاً عن أن يعرف تراثها وأنبيائها وشيئًا من الدروس عن حضاراتها.

ولم يكن تراجع هذه الحضارة بعد ذلك خسارة للعرب وحدهم أو للمسلمين وحدهم، بل كان خسارة علميَّة، أدَّت إلى كارثة كونيَّة بعد ذلك على مختلف المستويات.

وعلى المستوى المعرفيّ كانت الخسارة أكبر وأوضح بكثير مما هي عليه في المستويات الأخرى. فقد كان البديل الذي تناول "راية المعرفة" بعد دخول الحضارة والثقافة الإسلاميَّة عصر التوقف والركود – هو أوربا – التي ما رفعت راية المعرفة الساقطة من أيدي المسلمين إلا بعد أن اجتازت معارك عنيفة مع الكنيسة ورجال الدين – الذين كانوا قد أساؤوا إلى نقاء النصرانيَّة التي جاء السيد المسيح – عليه السلام – بها، ومزجوا وخلطوا كثيرًا من الحق الذي جاء به – عليه السلام – بأباطيل ولّدوها، وأساطير ابتدعوها، ونسبوها إلى النصرانيَّة زورًا وبهتانًا ليشتروا بآيات الله ثمنًا قليلاً، ويحققوا مصالحهم الدنيويّة التي ربطوها بمصالح الملوك والأباطرة والنبلاء ونتيجة لذلك الخلط والتحريف اختلط كثير من الحق الذي في النصرانيَّة في الباطل الذي أخذوه من السحر والكهانة والدجل والشعوذة. ولذلك فإنَّ حملة المعرفة والعلم الجدد ما إن حققوا انتصاراتهم الأولى على الكنيسة ورجالها حتى أعلنوا: أن أيّ تفسير لظواهر الطبيعة يعتمد على الكنيسة وتفسيراتها، أو على أيِّ دين أو تفسير دينيّ إنّما هو تفسير خرافيّ وأسطوريّ، ولا يستحق صاحبه أن يسلك في عداد

العلماء، بل هو واحد من السحرة أو الكهنة أو المخرّفين والمشعوذين. لأن الطبيعة ينبغي أن تفسّر بأسباب طبيعيّة تستخرج من داخل الكون الطبيعيّ وحده. أما الإرادة الإلهيّة فلك أن تؤمن بها إن شئت، ولك أن لا تؤمن بها، لكن لا يحق لك على أي حال أن تفسِّر بها أيّة ظاهرة من ظواهر الوجود.

بل إنَّ الدين - نفسه - جاء بعد ذلك من فسَّره تفسيرًا حِسِّيًّا مثل "دوركايم"، الذي فسَّر التديُّن بأنّه محاولة إنسانيَّة يُعبّر المتديِّن بها عن إخلاصه للنظام الاجتماعيّ. وإن كان المتديِّنون يشيرون دائمًا إلى أنّهم يفعلون ما يفعلون بناءًا على إخبار من اللّه - تعالى.

ومع تطور المعرفة تطورت جساسيَّات العلماء الجدد ضد الدين إلى حد أنهم صاروا يحاصرون النظريّات التي يمكن أن تؤدي إلى إيحاءات دينيَّة، أو يمكن أن تستخدم لدعم مقولات أو أطروحات دينيَّة في أي مجال. فما بالك بالأطروحات التي تنبثق عن الدين؟ أيّ دين!!

لقد كانت هذه العلوم الطبيعيَّة منها ثم الإنسانيّة والاجتماعيَّة نتيجة ثورة قادها مجموعة من العلماء في أوربا اشتهر منهم بيكون الإنجليزي وجاليليو الايطاليّ، وديكارت الفرنسيّ، ومن تأثر بهم.

لقد قدَّم هؤلاء العلماء ومن تأثر بهم نظرة جديدة عن الوجود والكون مغايرة تمامًا للنظرة النصرانيَّة، وحاصل هذه النظرة التي جاء بها هؤلاء: أن العالم الطبيعيّ مكون من أجزاء ماديَّة صغيرة جدًا، لكنّها حيَّة تتفاعل فيما بينها وإن كانت غير مدركة بذاتها، لذلك التفاعل، وأن سائر الظواهر الكونيّة - بعد ذلك - إنّما هي حاصل هذا التفاعل، وناتجة عنه، وهذه النظرة مغايرة للنظرة الكنسيَّة التي كانت ترى في الكون الطبيعيّ عالمًا ميّتًا خاليًا من أيّة خصائص حياتيَّة أو روحيَّة تشبه ما عند البشر، وأن الظواهر الطبيعيَّة التي يشاهدها الناس تحدث عن تأثُّر بقوى مجهولة الحقيقة غير مرئيّة إلهيّة غيبيَّة أو جنّية أو سحريَّة.

لقد ظنَّ أولئك العلماء بادئ الرأي أنّهم في عزلهم الكنيسة عن العلم ومنهاجه ومنطلقاته سيفتحون الطريق إلى الآفاق بوجه العلم، ويحررونه من سلطان "الأيديولوجيا الكنسيَّة" التي تُضَيِّقُ عليه السبل، وتحول دون انطلاقه، وتقدم للإنسان في إطار "الأيديولوجيا الكنسيَّة" حلولاً وإجابات جاهزة

وتفسيرات للكون الطبيعيّ لا تتجاوز ما ذكرنا، وهي تفسيرات قد تُسْكِت المتسائل لكنّها لن تخدم العلم، ولن تفتح طريق الإبداع أمام الإنسان.

إنَّ للإنسان "رؤية كليّة" Outlook هي التي تحدِّد له رؤيته لذاته ودوره وللكون والحياة. وعن هذه الرؤية تنبثق رؤى أخرى مصغَّرة أو محدّدة. وقد اصطلح على ذلك بعد أن طرح "توماس كوهن" فكرة "النماذج المعرفيَّة" "بالنموذج الكليّ" للرؤية الكليَّة، و"النماذج الجزئيَّة" للفرعيَّة منها والمصغَّرة. وإذا كان "النموذج الكليّ" يهتم بالإجابة عن "الأسئلة النهائيَّة" المتعلّقة بالكون والإنسان والحياة فإنَّ "النماذج الجزئيَّة" تجيب عن الأسئلة والقضايا ذات الصفة المحدّدة - مثل المعرفيَّة والعلم، والقيم ونحوها، وذلك في إطار النموذج الكليّ. "فالرؤية الإسلاميَّة الكليَّة" - مثلاً - يتفق المسلمون كافة فيها على سبيل الإجمال؛ ولكن يختلفون إلى فرق ومذاهب - بعد ذلك - حول مفهوم "الإمامة" مثلاً و"النفس" و"المعرفة" وما تجب فيه الزكاة من الأموال وما لا تجب فيه وهكذا بحسب الرؤى والنماذج الجزئيَّة المتعلقة بتلك الأمور. فالنماذج الكليَّة هي التي تحدِّد للناس تصوراتهم الخاصة لنحو مفاهيم "العلم" و"المنهج العلمي" و"فلسفة العلم" و"نظريَّات المعرفة".

وحدود ذلك كله بعد أن تقدم نماذج جزئيَّة منبثقة عنها، ومعتمدة عليها، فإذا ساد "نموذج كليّ" في بيئة أو عصر سادت معه نماذجه الجزئيَّة.

إنَّ "الحضارة الأوربيَّة" قد فرضت نفسها منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم على العلم كله. وقد تبنَّت شعوب الأرض مكرهة أو مختارة بتعديلات طفيفة أو بغيرها "نموذج أوربا الكليّ" ونماذجه الجزئيَّة كلَّها أو جلَّها؛ ولذلك سادت مفاهيمها ونظريّاتها المختلفة، وفي مقدِّمة ذلك نظريَّاتها في العلم والمعرفة والمناهج العلميَّة والتفسيرات العلميَّة وفي السياسة والاقتصاد وغيرها، وهيمنت على سائر الرؤى الأخرى وهمَّشتها أو أذابتها أو أخرجتها من حلبة المنافسة، فصار العلم ما يراه ذلك النموذج الأوربيّ علمًا. والمنهج ما يراه ذلك النموذج منهجًا؛ أما ما خرج عن ذلك فيمكن أن ينبز بـأيّ شيء، فيمكن أن يعتبر خرافة أو شيئًا ناقصًا، وظل الأمر يتطور حتى تم فرض تعريف "العلم": بأنَّه "كل معلوم خضع للحس والتجربة" وتبنَّت اليونسكو هذا التعريف

باعتباره تعريفًا وحيدًا للعلم، جامعًا لكل ما يطلق عليه علم مانعًا من دخول غيره فيه.

ومع تسليم الجميع بأفكار "النماذج الكليَّة" واختلاف الأمم، بل والأفراد فيها وكذلك الحال بالنسبة "للنماذج الجزئيَّة" إلا أنّ فكرتين قد سادتا وشاعتا في عالم العلم والمعرفة هما فكرة "العلميَّة" و"الموضوعيَّة" كصفتين أساسيَّتين وصف بهما "العلم الغربيّ المعاصر". وذلك لتسويغ عالميَّته، ونفي صفة الخصوصيَّة عنه بقطع النظر عن خصوصيَّة نموذجه الكليّ ونماذجه الجزئيَّة. وبذلك تم فرض هيمنته على العالم - كلّه - باعتباره نهاية ما توَّصلت البشريَّة إليه. أمّا "علميَّة هذا العلم" ودعوى توصيله للحقيقة المطلقة فهي دعوى عريضة تحتاج إلى معالجة خاصة. كما أنّها أمر موشك على الانهيار في إطار الأفكار التي أفرزتها فترة "ما بعد الحداثة" حول "النسبيَّة والاحتماليَّة". ولكن الكلام في "الموضوعيَّة" لا يزال سائدًا منتشرًا خاصَّةً في الدوائر التي ليس لها إسهام يذكر في الإنتاج المعرفيّ، بل هي من العناصر المستهلكة للمعرفة كالعالم الإسلامي للأسف الشديد.

فما هي دعوى "الموضوعيَّة"، وهل يمكن للإنسان النسبيّ أن يحققها في إنتاج المعرفة، وهل العلوم التي نتعلمها ونعلّمها موضوعيَّة؟

"الموضوعيَّة" نسبة إلى "موضوع"، وهو ما تتساوى علاقته بجميع المشاهدين بالرغم من اختلاف زوايا النظر التي يشاهدون منها.

وتفترض الموضوعيَّة أن هناك واقعًا معيَّنًا موجودًا في الخارج. وأن البشر يستطيعون إدراك هذا الواقع كما هو، ونقل صوره إلى الذهن كما هي، ثم التعبير عنه كما هو كذلك. وأن البشر يستطيعون أن يقدموا تلك الحقائق الواقعيَّة العلميَّة كما هي دون التأثر بأهوائهم وميولهم ومصالحهم فلا يصيبها شيء يمكن أن يؤدي إلى مغايرة الواقع العلميّ نتيجة نظرة ضيِّقة أو تحيُّز إيديولوجيّ أو غيره.

وتفترض الموضوعيَّة كذلك أنّ هناك منهجًا علميًا واحدًا يمكن أن يوصِّل إلى الحقائق الموضوعيَّة إذا قام العلماء الباحثون بدراسة الظواهر الطبيعيّة المختلفة وكذلك الإنسانيَّة والاجتماعيَّة وفقًا له، وهذا المنهج يمكّن العالم من تصوير الحقائق الموضوعيَّة تصويرًا دقيقًا صحيحًا، وبالشكل الذي تقتضيه تلك

الحقائق، وكذلك تفسيرها. وأنّ كل ذلك يمكن للمنهج العلميّ أن يفعله بقطع النظر عن هوية العالم ومعتقداته ورؤيته الكليَّة، ومصالحه وأهوائه.

ولقد آمن بفكرة "الموضوعيَّة" جماهير المعاصرين من المتعلمين والمثقفين خاصة أولئك الذين لم تتح لهم فرص التخصص بقضايا المناهج وفلسفة العلوم. ولذلك آمنت جماهير المتعلّمين في سائر أنحاء الأرض بعلميَّة العلوم الغربيَّة كلّها؛ الطبيعيَّة منها والاجتماعيَّة والإنسانيَّة، وأيقنت بمنهجها، واطمأنّت إلى عالميّتها، وسلّمت بحياديّتها، ولم تستطع أن تدرك ما اشتملت عليه من تحيُّزات، ولم تلتفت إلى شيء من ذلك حتى أطل عصر "ما بعد الحداثة" لتبدأ مدارس النقد الغربيَّة ذاتها تكتشف خطأ الكثير من تلك المسلّمات، سواء على مستوى العلم أم على مستوى المنهج.

وبدأت التحيُّزات والاحتمالات والأفكار النسبيَّة تظهر لتهدم كثيرًا من تلك القواعد التي كانت مسلّمة.

بالنّسبة لنا نحن المسلمين – لم نكن في مراحل صناعة هذه العلوم أو بناء منهجها شريكًا يعتدُّ به – وإن كانت حضارتنا مصدرًا هامًّا من مصادر تكوينها في مراحلها الأولى. وقد أعادت الدوائر العلميَّة الغربيَّة وفقًا لرؤيتها بناء تاريخ العلم ونظريّاته وفلسفاته وتصنيفه، كما بنت منهجه، وربطت بين ما أنتجته في هذا المجال وبين التراث الإغريقيّ والرومانيّ، واصطفت ما شاءت من التراث العربي الإسلامي ونسبته إلى نفسها أو إلى جذور إغريقيَّة أو رومانيَّة وعتّمت على دور الحضارة الإسلاميّة في بناء جذور العلم وأسس المنهج، وإذا نسبت إليها شيئًا فإنّما تنسب إليها الترجمة، وحفظ التراث اليونانيّ لينتقل بعد ذلك إلى الأحفاد الأوربيِّين فيستثمرونه، ويعيدون تركيبه وبناءه حتى تستوي هذه الحضارة العالميَّة على سوقها. ولم يعترف للعرب والمسلمين بدور علميّ أو معرفيّ أو منهجيّ إلا من قبل أفراد معدودين من المنصفين من مفكري هذه الحضارة الغربيَّة، الذين ربطوا بين كثير من معطيات هذه الحضارة وبين المنهج التجريبي الذي نشأ في إطار المعرفيَّة الإسلاميّة، وكان أساسًا في إنطلاقة الحضارة الإسلاميَّة، ثم انطلاقة الحضارة الأوربيَّة بعد ذلك. كما أبرزوا دور ابن رشد وابن خلدون وابن سينا وابن الهيثم والرازي

والبيروني وأمثالهم من علماء المسلمين باعتبارهم يمثلون عبقريّات فرديّة وليسوا إنتاج حضارة أمة ذات نسق معرفيّ مفتوح.

لقد كرّس هذا النسق المعرفيّ المغلق المركزيَّة الغربيَّة على المستوى العلميّ والمعرفيّ كما كرَّست بوسائل أخرى على المستويات الاقتصادية والسياسيَّة ونحوها.

ولقد بدأ بعض علماء المسلمين يكتشفون مدارس النقد الغربيَّة، ويتابعون حركتها ويطلعون على كثير من المشكلات في العلم والمعرفة والمنهج. فبدأت إرهاصات يقظة معرفيَّة إسلاميّة بدأت بالمقاربات في الماضي ثم تحولت إلى مقارنات حتى بلغت فكرة ضرورة الكشف عن الدور الإسلامي الحقيقي في المعرفة، وفلسفة المعرفة الإسلاميَّة، ثم التأصيل ثم "أسلمة المعرفة"، وفي دائرة هذه اليقظة المعرفيَّة بدأ الكشف عن تحيُّزات العلم الغربيّ والمعرفة الغربيَّة في سائر الجوانب، وبدأت تبرز تأثيرات "الانثروبولوجيا" الغربيَّة في العلم والمعرفة وبخاصة الاجتماعيَّة والإنسانيَّة لتكشف عن زيف ما عرف "بالموضوعيَّة". ومع ذلك فقد استقبلت معظم الأوساط العلميَّة والمعرفيَّة في العالم الإسلامي خاصة الدعوة إلى "أسلمة المعرفة" باستغراب شديد وملاحظات واعتراضات كثيرة لظنّهم أن "الموضوعيَّة" التي صدَّقوا مروجيها هي حقيقة واقعة وموضوعيَّة؛ لكنَّ عمليّات الكشف عن التحيُّزات العلميَّة والمنهجيَّة على المستوى الفرديّ والجماعيّ في الغرب وفي العالم الإسلاميّ كشفت عن أنَّها أمر بعيد المنال وغاية ما يمكن للإنسان الوصول إليه في هذا المجال هو نوع من "الاستقامة العلميَّة" من الصعب أن تتأتّى لمن لا يربط بين العلم والمنهج والقيم العليا.

لقد كانت عمليَّات التعامل مع الفكر الغربيّ ونقده تؤشر باستمرار إلى ضرورة بناء "فقه النقد" الابستمولوجي و"فقه التحيُّز" كثمرة من ثمرات النقد والحفريّات المعرفيَّة في الفكر الغربيّ التي ربما بدأت بمحمد إقبال والندوي ومالك بن نبي وعلي شريعتي وسيد قطب والفاروقي وحامد ربيع وسيد حسين نصر ثم عبد الوهاب المسيري وبرفيز منظور ومنى أبو الفضل ومنير شفيق، وأمثالهم.

وبذلك بدأت تظهر – بوضوح – آثار انفصام العلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعيَّة خاصة من ناحية والميتافيزيقيا أو الوحي أو ما وراء الوجود

من ناحية ثانية، باعتبارها إحدى تيارات التنوير وحركة الحداثة، وبدأت الأسطورة العلميَّة التي سيطرت على العقل البشريّ الحديث في إحلال العلم محل الدين واعتبار العلم (Science) هو القادر وحده دون غيره على أن يقول الكلمة الأخيرة، وأن يعبر عن الحقيقة المطلقة، ويصل إلى جواهر الأشياء، والظواهر دون غيره من مجالات المعرفة البشريَّة كالعقائد والآداب والفنون والأفكار العامة...إلخ.

لقد بدأت هذه الأسطورة تهتز قليلاً كما اهتزت الثقة "بالموضوعيَّة"، التي بقيت فترة طويلة، باعتبارها الأساس الذي تتجلى الحقائق الاجتماعيَّة والإنسانيَّة به، لقد استخدمت الموضوعيَّة كعقيدة دينيَّة، لاهوتيَّة بديلة، لها صكوك غفران وفي نفس الوقت لها قرارات حرمان، تدمغ بها من لا يلتزم بها ولا يسلك طريقها، فهو دائمًا - عند أهلها - من الخاسرين، ولا تزال الموضوعيَّة لدى آلاف من المتعلمين المسلمين فكرة علميَّة تسوّل لهم أن الحقيقة في الكون يمكن الإمساك بها والتعبير عنها بصورة كاملة من قبل الباحث الموضوعيّ، إذا التزم بمجموعة من القواعد المنهجيَّة التي ينبغي أن يتبعها الباحثون، والتي تفترض أن الباحث شخص محايد بلا هويَّة ولا ثقافة ولا عقيدة ولا أفكار مسبقة، بل هو مجرد مرآة تنعكس فيه حقائق الكون والوجود كانعكاس الأشياء في صفحة المرآة، وقد تم توظيف هذه الفكرة توظيفًا سياسيًّا واستعماريًّا وإيديولوجيًّا في غالب الأحيان إن لم يكن في جميعها. حيث خضع البحث العلميّ لسيطرة الأقوياء سياسيًا وماليًا وإيديولوجيًا، وفي نفس الوقت قُدِّم على أنه الحقيقة الموضوعيَّة، فتم استضعاف الضعفاء والتحكم فيهم واستنزاف الفقراء وتجريدهم من عناصر الدفاع الذاتيّ أمام فقرهم، بحجة أن هذه هي الحقيقة الموضوعيَّة وليس غيرها؛ وأقنعت الشعوب الغربيَّة بعدالة ما تفعله أنظمتها في الأمم الأخرى بناءًا على ذلك. كذلك وظفت قضية الموضوعيَّة توظيفًا داخليًا في سياق الصراع السياسي في العالم الإسلامي والمجتمعات المتخلفة أو النامية، واعتبر المخالف في الرأي غير موضوعيّ، وسادت فكرة إمكان الإمساك بالحقائق وإمكانيَّة التعبير الفرديّ عنها، واعتبرت الموضوعيَّة تهمة دينيَّة تخرج من خرج عنها من دين العلم ومذهبيَّته.

والحقيقة أنه لا يمكن الحديث في العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة عن موضوعيَّة وحياد، إذ أن كل باحث يرى الحقائق من منظوره هو ومن واقع تجربته الشخصية، ومن خلال خبراته الذاتية ورؤيته الكليّة والنماذج المنبثقة عنها، حتى أن الأستاذ محمود شاكر في سياق حديثه عن المنهج نفى بشكل جازم إمكانيَّة أن يكون المنهج محايدًا لذلك طرح فكرة "ما قبل المنهج". وما قبل المنهج ينبه إلى تلك الأبعاد المتصلة بالذات الإنسانيَّة وباللغة والمعتقد والرؤية الكليَّة للكون والحياة الإنسانيَّة وبالثقافة، وهذه الأبعاد تشكل رؤية الباحث وتحدد زاويته في النظر والتحليل والتفكير، وتؤثر بدرجة أو بأخرى على نتيجة تحليله وطريقة فهمه وتفسيره. وقديمًا طرح ابن المقفع قصة العميان الثلاثة والفيل كرمز على أن الإنسان يدرك من الأشياء ما يراه، ويعرف عنها ما يتسق مع صورته الذهنيَّة، ولا يستطيع بحكم تكوينه الإنسانيّ وطبيعته البشريَّة أن يحيط بالحقيقة أو أن يجمع كل أبعادها، ولعل كتب الاختلاف بين الفقهاء وأسبابها تقدم لنا صورة أخرى لعدم إمكانية تحقق الموضوعيَّة. وحتى على مستوى العقائد هناك اختلاف عائد لطبائع الأشخاص وقدراتهم العقليّة وأفكارهم السابقة وطبيعة تعليمهم والمؤثّرات الاجتماعيَّة التي أثّرت فيهم، وتجربة الإمام الشافعي في تغيير معظم منظومته الفقهيَّة عندما ترك العراق إلى مصر دليل علمي واضح على تأثير الواقع على الإنسان وعلى عدم إمكانيَّة تحقيق الموضوعيَّة الكاملة في أي شئ إنسانيّ، لذلك جاءت قضية "فقه التحيُّز" لتكون قضية كاشفة عن مضادّات الموضوعيَّة وإثبات التحيُّز، وليس من الضروريّ أن نعتقد أنّ "التحيُّز" ناجم عن عداوة وسوء قصد، بل ينبغي أن نفهم أن التحيُّز طبيعة إنسانيَّة لا يستطيع الباحث باعتباره إنسانًا أن يتخلّص منها مهما بلغت درجة إنصافه، ولكنّه إذا استقام يستطيع تقليل آثارها أوتحييد تأثيرها ولو بدرجة مّا، ومن ثم فإن تأسيس "فقه التحيُّز" كحقل دراسيّ معرفيّ ينصرف إلى تحديد عناصر التحيُّز في العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة المعاصرة وكشفها لمعرفة العام من الخاصّ والحقيقيّ من المصطنع، والعلميّ من غيره والواقعيّ من الخياليّ والذاتيّ من الموضوعيّ، كذلك فإن "فقه التحيُّز" يستطيع أن يقدم للباحث أداة منهجيَّة يستطيع من خلالها أن يقلّل من تحيُّزاته هو وينمي عنده قدرة وقابلية على الاستقامة طالما أدرك أبعاد التحيُّز ومواطنه

ومداخله، ومن ثم يقترب الإنسان من الحقيقـة بدرجـة أكـبر بقـدر مـا تتيحـه الطاقة البشريَّة.

وهذا الكتاب الذي نقدم له عمل علمـي علـى مسـتوى عـال اضطلـع بـه وطرح فكرته الاستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري جزاه الله خيرًا، وقـد قـام بالتحضير للندوة التي انبثق هذا العمل عنها وبذل في ذلك جهودًا نرجو الله – تعالى – أن يثيبه عليها.

وهذا العمل يندرج في إطار الجهود التأسيسيَّة التي تحتاجها "أسلمة المعرفة" وهي تراكم خبراتها وتجاربها المتنوعة في ميادين إعادة بناء المنهجيَّة التوحيديَّـة، وتوظيف الإيمان والتصور الإسلاميّ والرؤيَّة الإسلاميَّة الكليَّة في بناء "النموذج المعرفيّ الكليّ"، وتمكين الباحث المسلم مـن بنـاء النمـاذج الجزئيَّـة المنبثقـة عنـه وتشغيلها معرفيًّـا. وكذلك في ميادين بناء مناهج التعـامل مـع القـرآن الكريـم مصدرًا للمعرفة، والتعامل مـع السـنّة مصـدرًا للمعرفـة، ومنـاهج التعـامل مـع التراثين الإسلاميّ والغربيّ. ولذلك فقد سارعنا إلى تبني هذا العمل، وتشـجيع الأخ الدكتور المسيري بقدر المستطاع على إنجـاز النـدوة، ثـم انجاز الكتـاب، ومشاركته في ذلك.

لقد علّق الأستاذ فهمي هويدي في مقالته الأسبوعيّة في الأهرام إثـر انعقـاد "ندوة التحيُّز" بمقالة عنونها "بانتفاضة ثقافية" في القاهرة، ولقد كـانت بـالفعل ثورة معرفيَّة قد لا تظهر آثارها قبل سـنوات. نسـأل الله – تعـالى – أن يكـثر من علماء المسـلمين أمثـال الدكتـور المسـيري وزملائـه الذيـن لـولا جهودهـم ودأبهم بعد توفيق الله تعالى لما ظهر هـذا الكتـاب، نسـأل الله – تعـالى – أن ينفع القراء به والمشاركين في موضوعاته وإعداده. إنه سميع مجيب.

فقه التحيّز

د. عبد الوهاب محمد المسيري

باب الاجتهاد

أولاً: تبلور الإشكالية

قضية التحيز في المنهج والمصطلح هي إشكالية تواجه أي دارس في الشرق والغرب والشمال والجنوب، ولكنها تواجه المثقف في العالم الثالث بحدّة. فهو ينشأ في بيئة حضارية وثقافية لها نماذجها الحضارية والمعرفية المختلفة، ولكنه مع هذا يجد نماذج أُخرى تحاول أن تفرض نفسها على مجتمعه وعلى وجدانه وفكره. فمنذ نهاية القرن الثامن عشر، ومع انتشار الإنسان الغربي التدريجي في العالم من خلال التشكيل الاستعماري الغربي، وقيامه بتدويل نماذجه الحضارية والمعرفية، بدأ أيضًا ما يسمى بالغزو الثقافي، وهو محاولة الإنسان الغربي فرض نماذجه هذه على شعوب العالم. وهذه النماذج التي أثبتت نفعها في العالم الغربي في المجالات الاقتصادية والسياسية، لها أيضًا جوانبها المظلمة والمدمرة في مجالات أُخرى، وهذه النماذج ليس لها بالضرورة علاقة قوية بواقع شعوب العالم غير الغربي (أي الغالبية العظمى لشعوب الأرض). وهي لهذا السبب ليست قادرة على التفاعل مع هذا الواقع أو على الإسهام في تفسيره أو تغييره، بل ويؤدي تبنيها أحيانًا إلى تدميره.

فإذا كان لكلّ مجتمع تحيزاته، فما حدث أن كثيرًا من شعوب العالم بدأت تتخلّى عن تحيزاتها النابعة من واقعها التاريخي والإنساني والوجودي، وبدأت تتبنّى تحيزات الآخر، بما في ذلك تحيزاته ضدها،

وبدأت تنظر لنفسها من وجهة نظره.

وقد طُرحت فكرة التحيز ونوقشت من جانب الكثيرين. ومع ظهور الفكر القومي العربي، بدأ الحديث يتزايد عن الهوية والخصوصية الحضارية وضرورة الحفاظ عليهما، ومع هذا لم يحاول أحد أن يدرس القضية بشكل منهجي وشامل. وقد لاحظت أن العرب المحدثين لم يضعوا أسس أي علوم على الإطلاق، فإذا قالوا في الغرب «علم النفس التنموي» قلنا نحن أيضًا «علم النفس التنموي»، وإذا قالوا «علم النفس الصناعي» رددنا معهم «علم النفس الصناعي»، وإذا قالوا «علم النفس التفكيكي»، سارعنا بالقول «علم النفس التفكيكي»، أي أننا نردد وراءهم ما يقولون، ونتبنّى ما يستحدثون من علوم، أما أن نؤسس نحن علومًا جديدة كي تتعامل مع الإشكاليات الخاصة بنا، فهذا ما لم يحدث في تاريخ الحضارة العربية الحديثة.

ولذلك أحسستُ بضرورة أن نبدأ من نقطة ما، وتساءلت: لماذا لا نضع أسسَ علم جديد له آلياته ومناهجه ومرجعيته يتعامل مع قضية التحيز هذه، ويفتح باب الاجتهاد بخصوصها؟ فالجميع لديه الإحساس بأن هوية الأمّة - سواء كانت قومية أو دينية - مهددة بسبب تبنيها لنماذج ورؤى الآخر، دون إدراك عميق أحيانًا للتضمينات المعرفية لهذه النماذج.

وقد كان يشاركني إحساسي هذا الكثير من الزملاء في مصر في أواخر السبعينيات (أ. عادل حسين - أ. طارق البشري - د. جلال أمين - أ. نبيل مرقص - د. عبد الحليم ابراهيم - د. ممدوح فهمي - د. حامد الموصلي - د. كريمة كريم - د. هدى حجازي - د. جودة عبد الخالق)، فكنا نلتقي لمناقشة مشاكل التبعية والهوية. وحين انتقلت إلى جامعة الملك سعود بالرياض، وجدت نفس الوضع ونفس الانشغال الفكري، فشكلنا حلقة من بعض الزملاء في كلية الآداب لدراسة التحيز (د. سعد البازعي - د. نذير العظمة - د. شكري عياد - د. عزت خطاب - د. محمود الذوادي - د. سعد الصويان) لدراسة هذا الموضوع. وبعد اجتماعات

عديدة استغرقت أكثر من عام، وجدنا أن الوقت قد حان لتجاوز مرحلة النقاش، وإصدار كتاب عن الموضوع يتكون من دراسات مختلفة في حقول معرفية، يقوم بكتابتها عددٌ من العلماء العرب، كلٌّ في حقل تخصصه. فكتبتُ دعوة للإسهام في الكتاب (انظر: «إشكالية التحيز في المنهج: دعوة لفتح باب الاجتهاد [ورقة العمل]»)، وتوالت الدراسات ابتداءً من عام ١٩٨٧، وتجمع لديّ عددٌ من الدراسات. ثم قررنا أن نعقد مؤتمرًا عن الموضوع (تحت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين بمصر). وعقد المؤتمر بالفعل في الفترة من ١٩ ـ ٢١ شباط/فبراير ١٩٩٢م (الموافق ١٥ ـ ١٧ شعبان ١٤١٢هـ). وكانت الاستجابة إيجابية لأقصى درجة ووصلتنا أبحاثٌ جديدة فقرّرنا أن نعود للخطة الأُولى وهي أن تُنشر كلُّ الأبحاث باعتبارها أبحاثًا مقدمة لكتاب، وليس كجزء من أعمال المؤتمر.

وبعد تجميع الأبحاث، قمنا بتصنيفها على محاور، وقرأناها بإمعان شديد لاستخلاص الأطروحات الأساسية والأنماط المتكررة والنماذج، وقمنا بربطها لنؤسس تخصصًا جديدًا يركز على هذه القضية سميناه «فقه التحيّز». وقد استخدمنا كلمة «فقه» بدلاً من «علم»، لأن الكلمة الأُولى تسترجع البعد الاجتهادي والاحتمالي والإبداعي للمعرفة، على عكس كلمة «علم» التي تؤكد جوانب الدقة واليقينية والحيادية والنهائية.

ثانيًا: إشكالية التحيّز في المنهج ـ دعوة لفتح باب الاجتهاد (ورقة العمل)

ثمة إحساس غامر لدى الكثير من العلماء العرب بأنّ المناهج التي يتم استخدامها في الوقت الحاضر في العلوم العربية الإنسانية ليست محايدة تمامًا، بل ويرون أنها تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجالَ الرؤية ومسار البحث، وتقرر مسبقًا كثيرًا من النتائج. وهذا ما نطلق عليه اصطلاح «التحيز»، أي وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجّه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة

يصعب معه التخلص منها.

ويمكن القول إن هذه القيم تأخذ شكل نماذج أو استعارات معرفية كامنة. فنحن إن تحدّثنا عن «التقدّم» نكون قد تبنّينا استعارة تشبّه الحركة التاريخية بالخط المستقيم الذي يؤدي إلى نقطة، وتخلّينا عن الأشكال الدائرية، كما أننا نكون قد أخذنا بفكرة التراكم الكمية، وأصدرنا حكمًا قيميًا مسبقًا على القديم والجديد، بحيث يصبح الأول سلبيًا والثاني إيجابيًا، كما أننا نكون قد قبلنا بالتغير والصيرورة في كلّ المجالات كحقيقة نهائية وربما مطلقة. وإذا أخذنا بفكرة «التنمية» فإننا نكون قد أخذنا باستعارة عضوية أو شبه عضوية تفترض تلاحم كلّ العناصر في ظاهرة ترابط أعضاء الجسم الواحد، وأن تنمية عنصر ما يتطلب تغيير كل أو معظم العناصر الأخرى. وإذا تحدّثنا عن «التاريخ اليهودي»، فإننا نكون قد قبلنا باستعارة كامنة ترى ترابط أعضاء الجماعات اليهودية داخل دينامية مستقلة خاصة بهم منعزلة عن ديناميات المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها بشكل أو بآخر. تبنّي هذه الاستعارات لا يؤدي بالضرورة إلى تبنّي كلّ هذه الأفكار وإنما يخلق ترابطًا اختياريًا «elective affinity» بين الباحث وهذه الأفكار أو تربة خصبة يمكن لهذه الأفكار أن تنمو فيها وتترعرع. لذا، يجد الباحث نفسه متحيزًا لبعض الظواهر والأفكار ويهمل أو يستبعد تمامًا بعضها الآخر مما يقع خارج نطاق الاستعارات والنماذج الكامنة. وكثير من هذه الاستعارات المعرفية الكامنة تأتي جاهزة من الغرب ولا تتسم بالبراءة أو الحياد. وهي تسلب الباحث كثيرًا من حريته وتحدّ من حركته ومجال رؤيته؛ ذلك لأنها كما تقدم ليست متحيزة بصورة ظاهرة وإنما هي متحيزة بشكل كامن ومستتر.

ولعله قد حان الوقت لكي يتم الإفصاح عن هذه الأحاسيس والاجتهادات الفردية بشكل أكثر وضوحًا وتحديدًا، وأن يتم تجميعها على أمل أن نصل إلى تعريف إشكالية التحيز في المنهج، وأن نضع أيدينا على بعض سماته وآلياته، ونصل إلى بعض الحلول المطروحة التي قد تؤدي في النهاية إلى ظهور نموذج معرفي بديل.

ولذلك، فإننا ندعو الباحثين العرب إلى تقديم دراسات تتناول هذه القضية بحيث يشمل كلُّ بحث ما يلي:

١ ـ التعريف بقضية التحيز في مجال تخصص الباحث.

٢ ـ ضرب بعض الأمثلة المحددة على التحيز الكامن في المناهج الشائعة.

٣ ـ كيف تعمل آليات التحيز هذه، وكيف توجه هذه الآليات الباحث (والبحث) نحو نتائج معينة، وتستبعد نتائج أُخرى.

٤ ـ الاستشهاد ببعض الأمثلة على عناصر وسمات تمّ استبعادها بسبب تحيّز المنهج السائد، والتي لا يمكن اكتشافها إلاّ عن طريق منهج جديد يعبر عن نموذج معرفي جديد.

ومن المتوقع أن تكون البحوث من النوع الذي يتناول حالة بعينها، والذي يركز على نقطة واحدة أو عدة نقط، وذلك حتى يمكن بلورة المشاكل والأسئلة، وحتى يمكن أن نضع أيدينا على بعض آليات التحيز. ونحن ندعو المساهمين كذلك إلى ترشيح دراسات منشورة فعلاً (بأي لغة) داخل الإطار الذي اقترحناه، ويتناول أحد الموضوعات التالية:

١ ـ الأنساق والنماذج المعرفية البديلة التي تمّ صياغتها واستخدامها في المجتمعات الغربية أو في آسيا أو أفريقيا.

٢ ـ الإسهامات الغربية في مجال نقد النماذج المعرفية السائدة.

٣ ـ دراسات تؤكد زمنية الأفكار المحورية الغربية وارتباطها بفترات محدودة داخل التشكيل الحضاري الغربي.

٣ ـ دراسات تؤكد زمنية الأفكار المحورية وارتباطها بفترات محددة داخل التشكيل الحضاري الغربي.

وسنحاول أن نضع في نهاية الكتاب مسردًا بالمصطلحات والمفاهيم الجديدة التي وردت في الكتاب حتى يمكن وضع إطارٍ محدد للتجربة النظرية الجديدة، وحتى يمكن الاستفادة من هذه المفاهيم في كافة فروع

المعرفة ويمكن إخضاعها للنقد. ودعنا نضرب بعض الأمثلة.

● استقلال نمط الاستهلاك: هو التوجه نحو إشباع الحاجات الأساسية لغالبية المواطنين كما يشكّلها نمطهم الحضاري، وبكل ما يترتب على ذلك من استغلال تكنولوجي واستغلال في هيكل الإنتاج (عادل حسين).

● التقدم الاقتصادي: ليس هو اللحاق بالغرب وإنما هو القدرة على تحديد نمط الاستهلاك الملائم بمعايير مستقلة وبالتالي القدرة على تحديد مضمون النمو الاقتصادي وابتكار التوليفات التكنولوجية اللازمة لإنتاج هذا المضمون (عادل حسين).

● التجارب التاريخية للجماعات اليهودية: يفترض مصطلح «التاريخ اليهودي» وحدة الجماعات اليهودية وتجانسها في العالم، وأن ثمة ميراثًا تاريخيًا واحدًا ومصيرًا واحدًا، الأمر الذي تدحضه أي قراءة ولو عابرة لتواريخ الجماعات اليهودية في العالم، إذ لا توجد أدنى علاقة بين يهود الصين ويهود الفلاشاه، كما أن هوية يهود بولندا في القرن التاسع عشر تختلف عن هوية يهود الولايات المتحدة في القرن العشرين. ولذا، فإن مصطلح «التجارب التاريخية لأعضاء الجماعات اليهودية» أكثر دقة وعلمية من مصطلح «التاريخ اليهودي» (عبد الوهاب المسيري)(*).

ومن المتوقع أن تكون الأبحاث المقدمة هي خلاصة تجربة (ومعاناة) كلّ باحث في تخصصه، ومن المتوقع أيضًا أن تكون البدائل المطروحة اجتهادات أولية وليست نتائج قاطعة، فنحن ننظر لهذا الكتاب باعتباره محاولة لفتح باب الاجتهاد بخصوص الحضارة الغربية الحديثة ونماذجها المعرفية.

ومن الممكن (ولعله من الحتمي) أن تعبّر البحوثُ المقدمة عن تحيزات عربية إسلامية. ولكننا مع هذا لا نرى ضررًا في ذلك للأسباب التالية:

(*) لم نتمكن من تنفيذ هذا الجانب من ورقة العمل وننوي تنفيذه في المستقبل بإذن الله [المحرر].

١ ـ سيحاول كلّ باحث أن يفصح عن تحيزاته حتى يمكن للقارئ أن يحذر منها وبالتالي يتجاوزها إن وجد ضرورة لذلك.

٢ ـ من الممكن تصور أن النماذج المعرفية البديلة لن تحل محل النماذج السائدة بالضرورة، وإنما ستكون بمثابة وسائل أكثر تركيبًا لدراسة المجتمعات العربية الإسلامية والظواهر الخاصة بنماذج المنطقة العربية الإسلامية، خصوصًا وأن تحيزاتها ليست تحيزات مستوردة، وإنما هي لصيقة بالمنطقة نفسها ونابعة منها.

٣ ـ من المؤمل أيضًا أن تقوم النماذج المعرفية الجديدة بإثراء النماذج السائدة وبتوسيع حدودها والامتزاج بها بحيث تتحول من نماذج غربية تستند إلى معطيات المجتمع الغربي الحديث إلى نماذج عالمية إنسانية تستند إلى معرفة وثيقة مركبة بكل التشكيلات الحضارية وبكل خصوصياتها وتعرجاتها ونتوءاتها، وتحاول أن تصل إلى أعلى درجات التجريد وأدق درجات التخصيص.

وتصورنا وجود صوت عربي إسلامي مستقل ونماذج معرفية قد تتفق مع وقد تختلف عن النماذج المعرفية السائدة، لا يضمر أي إنكار لقيمة الحضارة الغربية: «فكل هذا الذي ذكرناه»، كما يقول المفكر المصري عادل حسين، : «لا يعني إنكار أهمية كثير من الاكتشافات التي توصلت إليها المدارس الغربية المختلفة. فكثير من هذه الاكتشافات له صفة العالمية بالفعل، ولا نرى أي وجه للحرج في استخدام هذه المكتشفات في أي بناء نظري يخصّنا. القضية هي أن ما نراه صحيحًا وذا قيمة عالمية هو بعض المفاهيم. ولكن هذه المناهج استخدمت المفاهيم التي نقبلها أو نرفضها في أنساق أو في نظريات كلّية، وهذه الأنساق (أو طبعات خاصة منها) هي التي تُصدَّر إلينا جاهزة «تسليم مفتاح» باعتبارها علمًا عالميًا قابلاً للتشغيل المباشر عندنا، الأمر الذي يصعب قبوله ببساطة نظرًا لأنه يتنافى مع الروح العلمية الحقّة للاجتهاد».

ونحن نقترح (وهو اقتراح غير ملزم) أن تأخذ الدراسة الشكل التالي:

١ ـ مقدمة نظرية عامة عن مشكلة التحيز بشكل عام ثم في حقل التخصص على وجه التحديد.

٢ ـ استخدام النموذج المتحيز (المرفوض) لإظهار مدى قصوره سواء في تأكيد بعض العناصر على حساب العناصر الأخرى أو في استبعاد عناصر في غاية الأهمية نظرًا لعدم اهتمام النموذج بها.

٣ ـ تعريف النموذج المعرفي وتطبيقه على الحالة موضع الدراسة، مع ذكر أسباب اختياره.

٤ ـ نتائج عامة مع عقد مقارنة بين القدرات التفسيرية والتنبؤية للنموذجين. ولنضرب مثلاً على ما نقول بمقال افتراضي عن «التقدّم»:

(أ) مفهوم التقدم كمفهوم محوري في الفكر الغربي عُرّف (بشكل مادي أساسًا) انطلاقًا من المفاهيم الإنسانية الغربية (الهيومانية) ومفاهيم المنفعة واللذة.

(ب) حينما يُستخدم نموذج التقدم الآنف الذكر لتقييم ما حدث في مدينة عربية مثلاً في العشرين سنة الماضية، فإن الباحث سيسأل عن كمية البروتين المستهلك، أو الطرقات التي تمّ مدّها، وعدد الساعات التي يسافرها الفرد، ومعدل إنتاجيته، ونوعية الخدمات الصحية، وهكذا. وقد لا يتساءل الباحثُ عن مدى تماسك الأُسْرة (فتآكل الأُسْرة، وهو إحدى «النتائج الحتمية» للتقدم، لا يتم رصدها)، كما أنه قد لا يشير إلى الأشكال الفنية الشعبية التي تآكلت، ولا يتناول الدور الذي يلعبه الدِّين في إدخال قدرٍ من التحضّر والإنسانية على المجتمع.

(جـ) والنموذج الجديد قد يحاول أن يوسع من مفهوم التقدّم، بل وربما يجد أنه من الضروري التخلّي عنه تمامًا، فمصطلح «التقدم» هو ترجمة لمفهوم غربي، أي نابع من تربة غربية ومرتبط بمرحلة محددة في التاريخ الغربي، وليس له صلاحية وشرعية تتجاوز الزمان والمكان. وعن طريق النموذج الجديد والمفهوم الجديد سيتم رصد ما يحدث بطريقة أكثر تركيبًا، بل يمكن القول إن النموذج الجديد سيكون أكثر موضوعية لأنه

لا يحاكم الواقع (العربي) من منظور غريب (غربي) وإنما يحاول رصده ووصفه بكل تركيبيته، كما أن مقدرته التفسيرية ولا شك أعلى بكثير من النموذج المرفوض.

(د) وفي نهاية الدراسة، يمكن إصدار بعض التعميمات بخصوص مجال التخصص واقتراح تطبيقات جديدة له.

وقد يكون من المفيد تحديد الهدف من الكتاب بشكل موجز، مرة أخرى وأخيرة، وتوضيح الفائدة المرجوة من تناول النموذج المرفوض (ومن الكتاب ككل):

أولاً: هدف الكتاب هو ببساطة محاولة اكتشاف بعض التحيزات (أساسًا الغربية) الكامنة في مصطلحاتنا ومناهجنا وأدواتنا البحثية وقيمنا المعرفية، واقتراح مصطلحات ومناهج وأدوات وقيم معرفية بديلة تتّسم بقسطٍ أكبر من الاستقلال وربما الحيادية. فالتقدم الاقتصادي عُرِّف باعتباره «اللحاق بالغرب» (وهذا هو النموذج المرفوض في حالة الأستاذ عادل حسين)، وهو مفهوم يفترض الغرب كنقطة يجب أن نصل إليها وكقيمة مطلقة يجب تبنيها. وتحاول المناهج التي تدور في إطار هذا المفهوم أن تحدد التقدم والتخلّف من هذا المنظور، فإن ازددنا اقترابًا من الغرب صرنا أكثر تقدمًا، وإن ازددنا ابتعادًا عنه صرنا أكثر تخلفًا. وقد استخدم أحدُ الباحثين العرب، كمقياس للتخلّف والتقدّم، عددَ ساعات الموسيقى السيمفونية التي يسمعها الإنسان، وهو مقياس سيجعل منّا جميعًا «متخلّفين» دون شك. وقد رفض الأستاذ عادل حسين هذا المفهوم إذ عرّف التقدم باعتباره القدرة على تحديد نمط الاستهلاك الملائم بمعايير مستقلة (أي إنه أزاح الغرب كنقطة مرجعية نهائية مطلقة) وبالتالي على تحديد مضمون النمو الاقتصادي وابتكار التوليفات التكنولوجية اللازمة لإنتاج هذا المضمون (أي أنه يفتح باب الاجتهاد والابتكار والإبداع بخصوص ما هو ممكن وما يجب أن يكون).

وعلى الرغم من أن الكتاب يتناول إشكالية التحيّز بشكل عام، إلا أننا نحبّذ التركيز على التحيزات الغربية الكامنة في المناهج والأدوات التي

يستخدمها الباحثون العرب، فهي أكثر التحيزات شيوعًا وخطورة، نظرًا لأن الكثيرين يرون القيم الغربية على أنها قيم عالمية، ويتبنونها دون إدراك لخصوصيتها الغربية، منكرين بذلك خصوصيتهم العربية الإسلامية.

ثانيًا: الكتاب لا يهدف إلى تقديم ثمرة فكرة وحسب، وإنما يرمي - وربما بالدرجة الأولى - إلى تأكيد الطبيعة الثورية الإبداعية لرفض التحيز، وإلى تعريف القارئ بالعملية التي يتم من خلالها التعرف على التحيز وتجاوزه. وهذا لا يمكن إنجازه دون أن يرى القارئ بنفسه عمليةَ الانتقال من النموذج المرفوض (المتحيز) إلى النموذج الجديد (المستقل).

فلو تناول الأستاذ عادل حسين مفهومه عن «التقدم الاقتصادي» بشكل مباشر لتبنّى بعضُ القراء مضمونَ فكرته متصورين أنها مجرد فكرة جديدة تضاف إلى ترسانة الأفكار الموجودة، دون إدراك الطبيعة الجذرية للانتقال من مفهوم متحيز إلى مفهوم مستقل (قد ينطوي بدوره على تحيزات، ولكنها تحيزات عربية إسلامية)، ودون فهم للطريقة التي تم بها اكتشاف التحيز ثم رفضه ثم تطوير المفهوم الجديد. ومن هنا تنبع أهمية تناول النموذج المرفوض وعملية الانتقال. ومن خلال مشاهدة العملية ذاتها، لا ثمرتها وحسب، فإننا يمكننا إثراء الفكر العربي الحديث لا برؤية جديدة وحسب وإنما أيضًا بمنهج جديد، إذ أن القارئ سيمكنه أن يستخلص بعض القواعد التي سيمكنه عن طريقها اكتشاف مواطن التحيز في مناهج وأدوات وقيم لم يتم تناولها في هذا الكتاب. وقد يكون من المفيد مقارنة النموذجين، المتحيز والمستقل، من منظور مقدرتهما التفسيرية التنبؤية.

ما هو التحيُّز؟

أولاً: أمثلة

تتكون حياة المرء من مجموعة من الحركات والأفعال والسلوكيات والكلمات والحوادث وآلاف المعطيات الحسية الأُخرى، وباستثناء بعض الحركات الفسيولوجية الأساسية، مثل التنفس، كل شيء له دلالة،

ونتيجة عملية اختيار (واعية أو غير واعية) يتم من خلالها تبنّي مجموعة من القيم واستبعاد مجموعة أُخرى من القيم. ولنضرب بعض الأمثلة.

● توجد حضارات لا تعرف من الألوان إلا لونين أو ثلاثة، ولذا لا يرى أهلُها إلاّ هذه الألوان. وتوجد حضارات لا تعرف «الذات»، ولذا إن سألتَ أحدَ أفراد هذه الحضارة عن قصة حياته فهو عادة ما يذكر قصة حياة جده. وتوجد لغات تعبر عن مستويات مختلفة من السببية (سببية مادية وسببية غيبية). وحينما يقول طفل من أطفال الإسكيمو: «انظر الثلج»، فإن كلمة «الثلج» في لغته يتم التعبير عنها ربما بخمسين كلمة غير مترادفة، فكل كلمة تعبر عن شكل معين وحالة معينة للثلج.

● هبت عاصفة ثلجية على إحدى قبائل الإسكيمو فتفرّق شملُها بعض ساعات. وحينما تجمع أعضاء القبيلة مرة أُخرى وجدوا أن امرأة من القبيلة قد اختفت، فبحثوا عنها دون جدوى، فحملوا أمتعتهم واستمروا في التنقل من مكان إلى آخر. وبعد عام عثروا عليها وحيدة تنسج لنفسها ثوبًا. ورغم أنها كانت تعيش تحت ظروف مادية قاهرة، إلا أنها لم تهمل زخرفة ثوبها بالنقوش المعروفة لديها، أي إن هذه السيدة «البدائية» توصلت (وبشكل فطري) إلى أن الجمال مكوِّن أساسي وضروري للوجود الإنساني، وإلاّ لماذا أضافت الزخارف إن كانت تبحث عن الدفء والبقاء المادي وحسب؟ ولعله لو نظر إليها أحد العلماء النفعيين لقرر على التوِّ أنها «متخلفة»، فقد أضاعت وقتها فيما لا يفيد.

● أقام صديق لي بضع سنوات في بلدة أفريقية، وفي أحد الأيام جاءه أربعة من أصدقائه من الأفارقة وجلسوا أمامه، ولم يتفوهوا بكلمة واحدة. وبعد بضع دقائق بدأ صديقي يشعر بشيء من القلق، فسألهم عما يريدون. فقالوا: «لا شيء، فقد جئنا لنكون في حضرتك»، إذ يبدو أن في هذا المكان من العالم يعتبر الصمت في بعض اللحظات أكثر بلاغة من الكلمات، وتعلم صديقي وظيفة الصمت من الأصدقاء الأفارقة، وأصبح أكثر حكمة.

● كنت أقف أمام الحائط اللعين الذي يفصل رفح المصرية عن

أختها الفلسطينية، ومع هذا لم تكن هناك أيّ حركة، فرفح المحتلة الحزينة وقعت فريسة حظر التجول. كلّ شيء كان شبه ميت إلا من ثلاث سيارات إسرائيلية مصفحة تسير متجاورة متقاربة. وكان هناك سيارة فارهة تسير بسرعة خاطفة، وتظهر كل ربع ساعة تقريبًا. حاول صحفي قاهري أنيق أن يفسر لي ما نرى، فقال: «انظر إلى الإسرائيليين.. انظر إلى سياراتهم المصفحة، تسير الواحدة وراء الأُخرى في نظام بالغ، وسيارة الحاكم العسكري لا تتوقف عن التفتيش عليهم بكفاءة عالية». من الناحية الأُخرى كان يقف أحد الجنود المصريين من المسؤولين عند بوابة العبور، فضحك على شرح القاهري الأنيق وقال: «السيارات المصفحة تسير متجاورة لأن الجنود الإسرائيليين في حالة هلع دائم من الفلسطينيين على الرغم من حظر التجول. أما الحاكم العسكري فيفوقهم هلعًا ويجري بسيارته بهذه السرعة الجنونية الجبانة». ثم حدَّثنا الرجلُ عن بطولات أهل رفح ومقاومتهم وتضامنهم وتراحمهم، وكيف يتبادلون الرسائل والطعام والمعلومات. أثناء حظر التجول قد يحتاج أحدُ البيوت إلى شيء من الدقيق، فتطير كورٌ من الورق من بيت إلى آخر حتى يعرفوا مَن عنده فائض. ثم تطير بعد ذلك صرّة الدقيق لتصل إلى من يحتاجها. وأشار الجندي إلى البوابة وقال: «أما هذه البوابة، فهي بوابة صلاح الدين، التي عبر منها لتحرير القدس وفلسطين وبلاد العرب والمسلمين». شتان شتان بين الانكسار الداخلي الذي يحول كلّ الوقائع إلى مؤشرات على الهزيمة والانتصار الداخلي الذي يحول نفس الشواهد إلى رمز العزة والكرامة؛ شتان شتان بين التحيز للذل والمهانة والتحيز للشرف والكرامة.

● حينما كنت أعمل في جامعة الملك سعود (قسم اللغة الانكليزية وآدابها) تقدم أحدُ الأساتذة بأبحاثه للترقية. وكان عددٌ منها يدور حول صورة الإنسان العربي في بعض الروايات الأمريكية اليهودية ذات التوجه الصهيوني الصريح (أي التي يعلن كتّابها صراحةً عن ولائهم للعقيدة الصهيونية). وقررت الجامعة، إيمانًا منها بالموضوعية والعلمية أن ترسل بالأبحاث لعلماء عرب وغير عرب لتقييمها. وكان ردّ المحكم الأمريكي

مدهشًا إلى أقصى درجة، فقد أعاد كلَّ الأبحاث مبينًا في خطابه أن الصهيونية إن هي إلاّ بز ورد buzz word أي أنها كلمة تصدر طنينًا، ولكنها لا معنى لها. وهذه هي طريقته الأمريكية في أن يقول لا يوجد شيء اسمه صهيونية. وهي وجهة نظر قد تكون جديرة بالنظر، وإن كان أطفال الانتفاضة (ممن فقدوا عيونهم أو أيديهم أو ذويهم) سيجدون صعوبة بالغة في تقبلها، فجراحهم لا تزال نازفة؛ والجراح لا تصدر طنينًا لا معنى له.

● بعد أن حصلت على درجة الدكتوراه من «جامعة رتجرز» في الولايات المتحدة، كان حماس أستاذي وصديقي البروفيسور ديفيد وايمر لرسالتي يفوق الوصف. فقد تناولت الرسالةُ موضوعًا كان جديدًا ساعتها (١٩٦٩) وهو موضوع نهاية التاريخ ونهاية الإنسان. ففي رسالتي أذهب إلى أن إشكالية موت التاريخ (هكذا سميتها حينذاك، ثم سميتها باسمها في أول كتبي عام ١٩٧١) هي إشكالية كامنة في الحضارة (المادية) الغربية. وقارنت بين الشاعر الانكليزي وليام وردزورث (صاحب الوجدان التاريخي) والشاعر الأمريكي وولت ويتمان (صاحب الوجدان المعادي للتاريخ) وخلصت إلى أن ويتمان الذي يسمونه في الولايات المتحدة «شاعر الديمقراطية الأمريكية» هو في واقع الأمر شاعر الشمولية والفاشية وموت التاريخ والإنسان. بحماس بالغ أرسل أستاذي برسالتي لعدد من الناشرين الجامعيين (باعتبارها عملاً أكاديميًا). وقد كان الردّ دائمًا بالرفض لأسباب مضحكة أو من دون إبداء أي أسباب، ولكن تطوعتْ إحدى دور النشر (جامعة أوهايو) بإبداء الأسباب في خطاب الرفض. وقد بدأ كاتب الخطاب بالتنويه برسالتي للدكتوراه باعتبارها فريدة من نوعها فهي أول دراسة متكاملة مقارنة بين التراث النقدي الرومانتيكي في كل من انكلترا والولايات المتحدة، وباعتبارها كذا وكذا (ولا داعي لأن أبعث في نفس القارئ الملل). ولكنه أضاف أن جامعةَ أوهايو مع هذا قررت عدم نشرها لأن كاتبها قام بالهجوم على إحدى البقرات الأمريكية المقدسة (أي وولت ويتمان) وهذا طبعًا لا يجوز. ولم يذكر خطابُ الرفض أيَّ أسباب علمية موضوعية محايدة.

● ظهرت صحيفة عربية وعلى صفحتها الأُولى عنوان ضخم عن حادث تصادم قطار بسيارة في الهند وكان ضحية الحادث ما يزيد على خمسين قتيلاً ومائة جريح. وفي العدد نفسه من الصحيفة، ورد في الصفحة الأخيرة (مع أخبار المجتمع والنجوم والطرائف والفضائح) خبر عن ارتفاع عدد الأطفال غير الشرعيين في انكلترا إلى ما يزيد على ربع مليون والصحيفة متأثرة ولا شك بوكالات الأنباء العالمية التي طيرت الأخبار لأرجاء المعمورة. ولكن من الذي قرر أن حادث تصادم قطار بسيارة حدث مهم للغاية يظهر في المانشتات، وأن الإحصائية الثانية عن الأطفال غير الشرعيين (أي الأطفال الذين حرموا حق أن يكون لهم أبوان وحياة أسرية كريمة)، ليس حدثًا على الإطلاق وإنما طُرفة ـ تمامًا مثل خبر زواج الممثلة العالمية فلانة بنت علان للمرة الخامسة من شاب في عمر أبنائها؟!

● حينما ذهب المستعمرون البيض إلى أفريقيا كانوا يعتبرون أنّ عري النساء هناك يعتبر قمة التخلّف والبدائية والبهيمية. وكان الإنسان الغربي، خصوصًا النساء، يرتدى ملابس في غاية التركيب ويغطي كلّ أجزاء جسمه. أما الآن فإن الإنسان الغربي يعتبر مستعمرات العرايا قمة التقدم واتساع الأفق، أي أن الإنسان الغربي انتقل وبحدّة (وفي أقل من خمسين عامًا) من التحيز للملابس إلى التحيز ضدّها، ولذا ترتدي النساء الحد الأدنى من الملابس. وإن اعترض الإنسان على الملابس الفاضحة (ولو حتى من منظور جمالي غير أخلاقي)، فإن هذا يعدّ من ضيق الأفق، فلقد «تطورت» الدنيا، و«تقدم» العالم. (وبالمناسبة هذا التأرجح الحاد بين قطبين متعارضين بين ما نسميه الصلب [الملابس الحضارية المركبة] والسائل [العري الطبيعي البسيط المباشر] هو سمة أساسية في الحضارة الغربية الحديثة).

ثانيًا: تعريف التحيز

ما نود أن نقوله هنا هو أنّ كلّ شيء، كلّ واقعة وحركة، لها بُعد ثقافي وتعبّر عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية والنموذج هو صورة

عقلية مجرّدة ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب) إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقى بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل وأحيانًا يضخّمها بطريقة تجعل العلاقات تشكّل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع. وتتفاوت درجات الاختزالية ويمكن للنموذج أن يكون اقتصاديًا ماديًا، ومن ثم يستبعد من حساباته العناصر غير الاقتصادية المادية. ويمكن أن يكون نموذجًا حضاريًا، بمعنى أن النموذج يصِلُ إلى مجموعة العلاقات التي تشكّل حضارةً ما ويعكس صورة ذهنية لمنتجاتها الحضارية.

ولكن لكل نموذج بُعْده المعرفي، أي أن خلف كلّ نموذج (وخلف عمليات الإبقاء والاستبعاد والتركيب والتضخيم) معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلّمات وإجابات عن أسئلة كلّية ونهائية تشكّل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق ونسبي من منظوره. فهي باختصار مسلّمات النموذج الكلّية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلّية والنهائية (ما الهدف من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامنًا فيه أم مفارقًا له؟).

إن الإنسان يوجد في العالم يتلقّى كمًّا هائلاً من الإشارات، وهو يتلقّاها ويستجيب لها من خلال منظومة معرفية (واعية أو غير واعية)، وكما يقول بعض الحداثيين لا يوجد شيء بريء (وهي في ذاتها استعارة لها تحيزاتها المقيتة. فهي تجعل العالم مدنسًا تمامًا بالخبرة وأن لا أمل في العودة للبراءة الأولى). بل إن الطريقة التي بدأت بها هذه الدراسة، هي ذاتها متحيزة، فبعد مقطع قصير للغاية ضربت عدة أمثلة غير مألوفة ثم أتيت بأمثلة أكثر ألفة لدينا (فمن منا لم يذهب إلى جدته وجلس في حضرتها يأتنس بها ولا يقطع الصمت سوى كلمات ترحيب جميلة مثل

«نوّرتنا»، و«أوحشتنا»، و«لماذا لا تزورنا دائمًا»، و«كيف حال أمك وأبيك؟»، وهي كلمات أقرب إلى الصمت منها إلى الكلام). وأخيرًا، أتيت بأمثلة مألوفة لنا جميعًا نعيش في ظلالها. وقد قمت بتحليل الأمثلة (التي رُتبت ترتيبًا له دلالة) بإشارات خفيفة، هنا وهناك.

لم أبدأ دراستي بتعريف جامع مانع، أي أنني آثرت أن أنتقل من الخاص إلى العام وأن أعرض الأفكار من خلال الأمثلة المتعينة التي تشكل جزءًا من معرفتنا ومن نسيج حياتنا، وقد ذكرت كذلك بعض تجاربي الشخصية. وهناك من يرى أن هذه الطريقة «ليست علمية» ولا أكاديمية مع أنها ممتعة وتوصل الموضوع بشكل مباشر للقارئ، وتجعله يستفيد من خبراته الشخصية ويتأمل فيها ويربطها بما يسمى «العلم». فمثل هؤلاء يرون أن العلم يجب ألاّ يكون ممتعًا وأن الأمور الأكاديمية رمادية متجهمة ومنفصلة عن تجربة الإنسان الشخصية الوجودية. وهم، بهذا، يتحيزون إلى ما يسمى الموضوعية والحيادية (وما أسميه الموضوعية المتلقية) التي تدعو إلى إسكات الوجدان، ومن ثم فدخول الذات والخبرة الشخصية في عملية الإدراك والتوصيل يُعد أمرًا مشينًا، ولذا يجب استخدام المبني للمجهول حتى تختفي الذات. ولكننا لا نأخذ بهذا الرأي ونرى أنّ كلّ الظواهر هي نتيجة اختيار ومن ثم فهي متحيزة. ولكن ما هو التحيز؟

«التحيز»، كما جاء في المعاجم اللغوية، هو الانضمام والموافقة في الرأي. وهو مصدر الفعل «تحيّز». ومع أن هذه الكلمة قد وردت في القرآن الكريم: ﴿أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ﴾ [سورة الأنفال: ١٦] (وقيل في معناها: منضمًّا إليها، أي إلى الفئة)، إلاّ أن المعاجم القديمة تجاهلت هذه الكلمة. وقد ذكر **اللسان** أن «تحيز» جاءت على زنة «تَفَيْعَل» وأن «التحيز» ميزانها «التفعيل» من «حاز» (ومعناها في نحو حاز الشيء يحوزه: قَبَضَهُ ومَلَكَهُ واستبدَّ به، أو معناها: جمعت الشيء أو نحيته). وذكر **اللسان** أن التحوز والتحيز والانحياز بمعنى واحد. ومن بين معاجم القرن العشرين، انفرد **وسيط** المجمع اللغوي بالقاهرة (ومعه **الوجيز**) بتصنيف كلمة «تحيز» وأضافا أن «عدم الانحياز» (من «انحاز»، في نحو «انحاز القوم»، بمعنى: تركوا

مركزهم إلى آخر) في الاصطلاح الحديث، بمعنى: عدم الانضمام إلى فريق من الدول دون فريق.

وكما جاء في **الوسيط**، فقد استخدمت كلمة «التحيز» في معنى الانضمام والموافقة في الرأي، وتبنّي رؤية ما، مما يعني رفض الآراء الأُخرى.

١ ـ القاعدة الأُولى في فقه التحيز هي أن التحيز حتمي

أ ـ فالتحيز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها، الذي لا يسجل تفاصيل الواقع كالآلة الصمّاء بأمانة بالغة ودون اختيار أو إبداع، فهو ليس سلبيًا وإنما فعال، ولذا فهو ـ كما أسلفنا ـ يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل، ويبقي بعضها الآخر، ويضخم بعض ما يتبقى، ويمنحه مركزية، ويهمش الباقي. والعملية الإدراكية هذه ليست عشوائية وإنما تتبع أنماطًا يمكن اكتشاف بعض جوانبها.

ب ـ التحيز لصيق باللغة الإنسانية نفسها، فلا توجد لغة إنسانية واحدة تحتوي على كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته، أي أنه لا بد من الاختيار. كما ثبت أن كلّ لغة مرتبطة إلى حد كبير ببيئتها الحضارية وأكثر كفاءة في التعبير عنها. وتختلف أشكال التعبير عن الزمان من لغة لأُخرى. كما أن المجاز جزء من نسيج اللغة (عين الماء ـ رجل الكرسي. . . إلخ). وقد لوحظ تداخل الدوال وتداخل المدلولات والثبات النسبي للدوال (باعتبارها جزءًا من النسق اللغوي الثابت) والتغير السريع لكثير من المدلولات بدرجة تفوق تغير الدوال. كل هذا يعني أن اللغة الإنسانية ليست أداة محايدة، مثل لغة الجبر والهندسة التي قد تصلح للتعبير عن عالم الأشياء المحايد ولكنها تخفق تمامًا في الإفصاح عن أبسط العمليات الإنسانية، فاللغة الإنسانية أداة ثرية مركبة تحوي داخلها الكثير من الأسرار.

جـ ـ كلّ هذا يعني، في واقع الأمر، أن التحيز من صميم المعطى الإنساني ومرتبط بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي لا يردّ

إلى قوانين الطبيعة العامة ولا ينصاع لها. فكل ما هو إنساني يحوي على قدر من التفرد والذاتية ومن ثم التحيز. وإذا ما حددنا الحضارة بأنها كلّ ما صنعته يد الإنسان (في مقابل ما يوجد جاهزًا في الطبيعة)، فإن الثقافي بالضرورة متحيز. بل إن ما يوجد في الطبيعة يجسد تحيزًا، إذ أن الإنسان هو الذي يجد الشيء الطبيعي حتى لو عثر عليه بالصدفة. وهذه ليست عملية عشوائية، وإنما هي نتيجة إدراك إنساني فعال، وحينما يجد الإنسان الشيء الطبيعي فإنه يسميه، أي يدخله شبكة الإدراك الإنساني، وينقله من عالم الطبيعة والأشياء إلى عالم الإنسان.

٢ ـ القاعدة الثانية في فقه التحيّز هي أن التحيّز قد يكون حتميًا ولكنه ليس بنهائي

وهذه الحقيقة (حتميّة التحيّز وارتباطه بالإنساني والثقافي) لا تؤدي بالضرورة إلى الاكتئاب والحزن. فالتحيز ليس بعيب ولا نقيصة، بل على العكس يمكن أن يُجَرَّدَ التحيز من معانيه السلبية، ومن ثم توضع إشكالية التحيز على مستوى مختلف تمامًا. فبدلاً من أن أضع تحيزي في مقابل تحيزهم، يصبح التحيز هو حتمية التفرد والاختيار الإنساني، وهذه مفارقة، ولكن هكذا حياة الإنسان. وهي مفارقة يمكن أن تشكل إطارًا لإنسانيتنا المشتركة المتنوعة لا الإنسانية الواحدة، وهذه السِّمة المزدوجة للتحيز هي تعبير عن تلك الثنائيات التي لا يمكن اختزالها أو تصفيتها أو تسويتها (انظر: «لا اختزال ولا تصفية للثنائيات»). إن الإنسانية المشتركة هي الاستعداد الإنساني الكامن فينا كلنا والموجود بالقوة (الفطرة). ورغم أنه استعداد كامن مشترك إلا أنه حينما ينتقل من مرحلة الكمون إلى مرحلة التحقق والتعين والوجود بالفعل، فإن ما يتحقق يختلف من فرد لآخر ومن شعب لآخر ومن حضارة لأخرى سواء في مضمونه أو شكله. ومن هنا الوحدة الكامنة، ومن هنا أيضًا التنوع الثري الحتمي الذي لا يجب الإنسانية المشتركة. فقد خلقنا اللهُ كلّنا على فطرةٍ واحدة، ولكنه ـ عزّ وجلّ ـ شاء ألاّ نكون شعبًا واحدًا، ولذا أصبح البشر شعوبًا وقبائل، لكلٍّ اختياراته الخاصة به. ولكن هذا لا يعني بالضرورة التناحر

ونفي الآخر، إذ إن إمكانية التواصل والتعارف متاحة دائمًا. ولو شاء ربُك لجعل الناسَ جميعًا أُمّةً واحدةً، ولكنه من فضله علينا شاء أن يصبح الناس شعوبًا وقبائل لتتعارف وتتدافع. واللغة الإنسانية رغم حدودها قادرة على تحقيق هذا التواصل وعلى توصيل الحق والحقيقة والحقائق، وعلى مساعدتنا على تجاوز أشكال كثيرة من التحيز، وعلى بناء نماذج معرفية قد تكون نتاج تجربتنا الحضارية الخاصة، ولكنها مع هذا تساعدنا على التعامل مع أنفسنا ومع واقعنا ومع الآخر. وقد كان أشرف المخلوقات، ﷺ، نبيًا عربيًا، ولكنه بُعِثَ للناس أجمعين. وقد حذرنا عليه الصلاة والسلام من الخيلاء والتمركز الإثني والعرقي حول الذات، **فلا فَضْلَ لعربي على عجمي إلا بالتقوى** (وهذا مطلق أخلاقي لا يمكن التفاوض بشأنه). ومع هذا فإن هوية العجمي مختلفة عن هوية العربي، وتحيزاتهما من ثم مختلفة، إلاّ أنّ ثمة مرجعية نهائية مشتركة بينهما (تمامًا مثل إنسانيتنا المشتركة) وهي التقوى. وهذا ما نعنيه بأنّ التحيز حتمي ولكنه ليس نهائيًا: حتمي فلا يمكن تجاوزه، وليس نهائيًا، فهو ليس نهاية المطاف، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة (والقيم الأخلاقية) التي تسبق أيَّ تنوعٍ أو تحيز(*).

ثالثًا: أنواع التحيز

والتحيز أنواع:

١ ـ هناك التحيز لما يراه الإنسان على أنه الحق، وهذا هو الالتزام. والإنسان المتحيز للحق والحقيقة يمكن أن يتحمس لهما وينفعل بهما، ولكنه على استعداد لأن يخضع ذاته وأحكامه للمنظومة القيمية وللحق الذي يقع خارجه. كما أنه على استعداد لأن يختبر ثمرة بحثه، فهو لا يعتقد أن أحكامه (المتحيزة) هي الحكم النهائي المطلق إذ أن أحكامه أولاً وأخيرًا اجتهاد، وهو يدرك ذلك تمامًا.

٢ ـ وهناك التحيز للباطل وهذا يأخذ أشكالاً مختلفة، فهناك التحيز

(*) انظر: «آليات تجاوز التحيز» و«النموذج البديل»

للذات حين يجعل الإنسان نفسه المرجعية الوحيدة المقبولة، ولذا تسقط فكرة الحق المتجاوز ولا يمكن محاكمة الإنسان من أيّ منظور. ويرتبط بهذا فكرة التحيز للقوة، فإن كان الإنسان منتصرًا فإنّه يفرض إرادته، أما إذا انهزم فإنّه يتحول إلى واقعي (برغماتي) يرضى بأحكام الآخر ويخضع له دون إيمان بأن ما يقوله الآخر هو الحق، فالقوة هي المرجعية الوحيدة (ولذا فهو في حالة تربّص دائمة في انتظار تغير موازين القوى لصالحه). ويرتبط بكلّ هذا التحيز للسلطان، فهو تحيز يعبّر عن التخلّي الكامل عن ذاتية الإنسان وعن اختياراته الحرة، بحيث يصبح السلطان هو المرجعية، وما يقول الجالس على الكرسي يصبح هو الحق، رغم إدراكنا أنّه ليس كذلك. وفي جميع الأحوال، من يتحيز للباطل ليس على استعداد أن يخضع ذاته وأحكامه لمنظومة قيمية أو مرجعية تقع خارجه، كما أن أحكامه لا تقبل الاستئناف، فهي نهائية مطلقة.

٣ - وهناك تحيّز واعٍ واضح، وآخر غير واعٍ كامن. أما التحيّز الواعي فهو تحيّز من يختار عقيدة بعينها (ايديولوجيّة) ثم ينظر للعالم من خلالها، ويقوم بعمليات دعاية وتعبئة في إطارها. أما التحيّز غير الواعي، فهو أن يستبطن الإنسان منظومة معرفية بكلّ أولوياتها وأطروحاتها، وينظر للعالم من خلالها دون أن يكون واعيًا بذلك. والتحيّز الواضح عادة ما يفصح عن نفسه، كما هو الحال في (البروباجندة)، أي الدعاية الصريحة الرخيصة، فمتلقّي الدعاية السياسية الفاضحة يدرك مضمونها. أمّا التحيز الكامن، فإن المتلقّي له يتأثر به دون وعي من جانبه. ومع هذا، يمكن أن يتم توصيل التحيز الواعي بطرق خفية، ودون وعي من جانب المتلقّي، وهذا يظهر في الإعلانات التجارية حيث يدرك المعلنُ عن سلعةٍ ما أنه لو ربط سلعته هذه بالدوافع الجنسية لدى الإنسان فإنه سيمكنه أن يزيد مبيعاته رغم عدم وجود أي علاقة حقيقية بين السلعة والدافع الجنسي. وتظهر إعلاناتٌ ينظر أصحابها للإنسان باعتباره كائنًا ماديًا تحركه غرائزه وحسب (وكأنه كلب بافلوف)، ثم يتحركون في إطار هذا النموذج. ويمكن أن يحدث الشيء نفسه على المستوى السياسي والأخلاقي، فالأفلام الأمريكية تروج لكثير من القيم

دون أن يدرك المتلقي أنه يُلقَّن من خلال الفيلم كثيرًا من القيم التي تتحيز لها هوليوود، مثل المطاردة والعنف، وهي قيم تنبع من رؤية داروينية للواقع، والتي لو نقلت له بشكل مباشر لاشمأز منها، ولذا فهي تُقدم له (في أفلام توم وجيري وأفلام الكاوبوي، على سبيل المثال) وكأنها تسلية بريئة لا تجسد قيمة أو نموذجًا معرفيًا وحشيًا.

٤ ـ ويمكن تصنيف التحيز من ناحية حدّته، فيمكن أن يكون التحيز حادًّا واضحًا، كما هو الحال في الأدب الواقعي الاشتراكي السوفياتي حيث كانت الطبقة العاملة تحقق دائمًا الانتصار، وكانت البورجوازية دائمًا هابطة منحلّة في طريقها إلى الاختفاء لتحلّ محلّها القوى الصاعدة. لكن هناك دائمًا المثقف البورجوازي الواعي بقانون التاريخ الذي كان يدرك أن الطبقة العاملة هي الطبقة الصاعدة، فينفض عن نفسه وعيَه الطبقي القديم، ويربط مصيره بمصير الطبقة العاملة، ويصعد معها إلى أعلى ويسير معها في المسار التاريخي الصحيح. وتنتهي الرواية بالتحالف الحتمي الثوري بين العمال والفلاحين والمثقفين. ولكن ليس كلّ التحيزات فاضحة بهذا الشكل. فيمكن للإنسان أن يتحيز لعقيدة معينة ويدافع عنها ولكنه يدرك أن ثمة مشاكل في عملية التطبيق.

وتختلف درجة التحيز من ميدان لآخر ومن علم لآخر، ويعتمد ذلك على مدى ارتباط الميدان أو العلم بالهوية الثقافية والحضارية للجماعة. ولهذا نجد أن التحيز يكون أقوى ما يكون عادة في ميادين العقائد الدينية والتقاليد والعلاقات الإنسانية، وما يعبر عنها من فنون وآداب وفكر وثقافة. أما الميادين التي تكون درجة تعرضها للتحيز متوسطة القوة فنجدها في التكنولوجيا والتنمية الصناعية. أما أقل الميادين تعرضًا للتحيز فهي العلوم البحتة مثل الفيزياء، والكيمياء، والرياضيات، والتاريخ الطبيعي، ومع هذا فهي تحوي قدرًا من التحيز (كما تبيّن بعضُ الدراسات في هذا الكتاب).

٥ ـ وهناك تحيّز داخل التحيز، أي حين يتبنّى الباحثُ رؤيةً معينة محددة من داخل نموذج معرفي متكامل تصبح تحيزاته أكثر اتساعًا.

ويظهر التحيز داخل التحيّز في عملية التركيز على أفكار بعينها دون غيرها داخل المنظومة موضع البحث. فنحن مثلاً، في العالم العربي، نركّز على نظريات علم الاجتماع الفرنسي أو الانكليزي دون نظريات علم الاجتماع الألماني، مع أنّ كلّ هذه النظريات تنتمي إلى تقاليد علم الاجتماع الغربي. أو أن يقوم باحثٌ إسلامي بالتحيّز لإحدى أطروحات الفقه الإسلامي دون الأطروحات الأُخرى، ودون الاحتكام للقيم الإسلامية (كما يحدث حينما يُحرِّم أحدُ الفقهاء شيئًا ما دون التوجّه لكلّية المنظومة المعرفية ودون معرفة كافية بموضوع البحث ودون أن يناقش آراء الفقهاء المخالفة لآرائه).

٦ ـ وهناك العكس أيضًا، أي أن يتحيز الباحث لعدد من الأفكار تنتمي إلى أنساق معرفية مختلفة متناقضة ولكنه يتبنّاها كلّها دون تمييز أو تفريق بسبب غياب الرؤية المعرفية العميقة. فيمكن لكاتب عربي أن يتبنّى آراء عصر الاستنارة الداعية للعقل والباعثة على التفاؤل، ويكتب في الوقت ذاته شعرًا حداثيًا متشائمًا يؤكد لا عقلانية الواقع وعبثيته وعدم جدوى استخدام العقل. ويمكن لكاتب غربي أن يعجب بالرؤية الدينية الإسلامية والهندوكية والكونفوشيوسية باعتبارها كلّها رؤى شرقية.

٧ ـ هناك تحيز جزئي وآخر كلّي، والتحيز لعنصرٍ واحد أو لشيء ما، كما يحدث حينما يعجب كاتب غربي بكاتب أو طراز شرقي فلا يتبنّى الرؤية الكلّية لحضارة هذا الكاتب أو ذلك الطراز وإنما يتبنى تلك العناصر التي تروق له والتي يمكنه استيعابها في رؤيته الكون.

ومن أطرف الأمثلة على ذلك، آرثر فيتز جيرالد، مترجم رباعيات عمر الخيام إلى الانكليزية في القرن التاسع عشر، فقد انتقى من الحضارة الفارسية الإسلامية ما يتفق مع رؤيته كفنان من العصر الفكتوري. وقد وجد ضالّته في شعر هذا الشاعر الفارسي الذي كان يشعر بإحساس عميق بالغربة من الكون. ويمكن أن نضرب مثلاً آخر ببعض الشعراء العرب الذين أعجبوا بشكسبير فترجموا بعض مسرحياته وقصائده وأخذوا من شكسبير ما يروق لهم دون تبنّي رؤيته للكون. أما التحيز الكلّي فهو

تحيز لمنظومة ما بكل تشابكاتها وتضميناتها.

ويمكننا القول أن النوع الجزئي من التحيز هو تحيّز الشخص الواثق من نفسه ذي الهوية الواضحة الذي يدور في إطار رؤيته ويقف على أرضيتها، وله تحيزاته المحددة، ثم ينظر إلى العالم ويأخذ منه ما يريد. فهو يمسك بالميزان ولا يخاف أن يستورد الأفكار والأشياء من الخارج ولكنه يزن ما يستورده بميزانه، ويعيد صياغته بما يتفق مع معاييره، أي أن هذا الشخص ليس ضد الوافد، وليس ضد الاستفادة من الآخر، وليس ضد الانفتاح عليه، ولكنه ضد أن يضع أحدُهم ميزانًا مستوردًا في يده ليزن به الأشياء، وضد أن يتحدّث عن نفسه بضمير الغائب، وضد إغلاق باب الاجتهاد بالنسبة للآخر. فهو مجتهد يتحرك في إطار النسق المفتوح أو الفضفاض لا النسق المغلق المصمت، ويستند إلى أرضية الذات العقائدية الفكرية والحضارية ولا يستسلم أبدًا إلى ما سماه أحد العلماء الغربيين «إمبريالية المقولات»، أي أن تستورد من الآخر لا بعض آرائه وإسهاماته وإبداعاته وحسب، وإنما مقولاته التحليلية الأساسية ذاتها ورؤيته للكون، فتزن الأمور بميزان الآخر. والاجتهاد النابع من الذات والذي يستند إليها لا يتنافى مع الرؤية العلمية، فالعلم الطبيعي لا يتعامل مع الكليات أو المطلقات أو الغائيات (الميزان)، وإنما يتعامل مع الجزئيات والإجراءات (الموزون)، ويترك القيمة والصدق والغاية للإنسان يحددها كيفما تملي عليه معتقداتُه. أما الذين يصرّون على الاستسلام تمامًا للآخر، فإنهم يصرون في واقع الأمر على استيراد اختيارات الآخرين ورؤاهم ومقولاتهم التحليلية، وليس هناك في العلم الطبيعي ما يحث على ذلك أو يمنعه.

٨ ـ من أهم التحيزات الجديدة التي ليس لها نظير في الحضارات السابقة ما نسميه «تحيز واقعنا المادي ضدنا»، فالاستعمار الغربي قد دخل بلادنا وهدم منازلنا التي تعبر عن هويتنا، ثم هدم مدننا القديمة بتخطيطها الذي يعبر عن منظومتنا القيمية، ثم بنى مدنًا تعبر عن منظومته القيمية مثل السرعة والكفاءة والتنافس. فالشوارع واسعة حتى يمكن للسيارات الكثيرة أن تسير فيها بسرعة، وهو ما يعني أن السيارة

مسألة يفترض وجودها كمعطى حسي ضروري ونهائي، بينما كان من الممكن أن نبني مدنًا تفترض أن المشاة أكثر من راكبي السيارات، وأن راكبي الأتوبيسات أهم من راكبي السيارات الخاصة. كما أن المدينة الحديثة بشوارعها الفسيحة تجسد رؤية في الإدارة تنطلق من الإيمان بضرورة وجود مركز إداري قوي (دولة قومية مركزية) تتبعه كلُّ الأطراف ـ ولذا كانت الشوارع الفسيحة في المدن الأوروبية الجديدة في القرن السابع عشر تسمى باللاتينية «فيا ميليتارس Via militares»، أي الطريق الحربية، إذ أنها كانت تُيَسر وصول القوات الحكومية إلى كل السكان فتقوم بقمعهم وترشيدهم بما يتفق مع الصالح العام، أي مصلحة الدولة العليا. هذا على عكس الطرقات الضيقة التي تسمح بمرور البشر ولا تسمح بمرور السيارات والقوات العسكرية. وقد بنيت المنازل بمواد تفترض أن تكييف الهواء مسألة ضرورية، وتتم بطريقة تسمح بدخول أكبر قسط من الشمس في بلادنا الحارة، وقد نشأ عن ذلك الحاجة لكم هائل من السلع أصبحت من «ضروريات» الحياة العصرية. فلو ترك الإنسان سيارته ضاع وقته وضاعت حياته، ولو قرر الاستغناء عن جهاز التكييف تصبب عرقًا وقلّت إنتاجيته. وقد بيّنت إحدى الدراسات في هذا الكتاب أن يوم العمل نفسه، الذي استوردناه من الغرب، يصلح لبلادهم أساسًا، أما بالنسبة لبلادنا فيوم العمل المناسب يبدأ بعد صلاة الفجر وينتهي عند وقت الظهيرة على أن يستأنف الناس حياتهم الاجتماعية بعد العصرويناموا بعد صلاة العشاء. ولا بد أن ندرس مدى إمكانية وجدوى تبنّي يوم العمل المقترح، وكمية الطاقة التي ستوفر أو الراحة النفسية التي سنتمتع بها حينما يتفق الإيقاع الإنساني مع الإيقاع الكوني (يخبرني كثير من أصدقائي الأجانب أنهم عادة يستيقظون مع الفجر ثم يعودون للنوم بعد ذلك). ونحن لا نعرف النتيجة مسبقًا، ولكن الموضوع لا بد وأن يُبحث إذ يجب ألا نتقبل الواقع المستورد المتحيز ضدنا. وبهذه الطريقة، قد نحرر الذات من التبعية للآخر وقد يتدفّق الإبداع.

التحيّز للنموذج الحضاري الغربي

أولاً: أمثلة

من أهم أشكال التحيز وأكثرها شيوعًا في العالم التحيز للنموذج الحضاري الغربي. ولنضرب بعض الأمثلة:

● حين وصلتُ إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣ ذهبت إلى «جامعة ييل» لقضاء الفصل الصيفي فيها، ودعيت إلى حضور مسرحية لشكسبير، فذهبت لمشاهدتها دون أن أرتدي جاكتة ولا رباط عنق. فهمس أحد الأساتذة الأمريكيين في أذني بأنني لابد وأن أفعل، وقال: «ألا يستحق شكسبير منك ذلك؟»، وحيث أنني أحبّ شكسبير وأُجلّه، عدت إلى غرفتي فارتديت جاكتة ورباط العنق وذهبت، وشكرني أستاذي على حسن أدبي. وقبل عودتي إلى مصر في عام ١٩٦٩ ارتديت الجاكتة ورباط عنق للذهاب إلى المسرح مع بعض الأصدقاء الأمريكيين فكنت موضع سخريتهم لأن ارتداء الجاكت كان قد أصبح موضة قديمة وعلامة من علامات التخشب والتجمد Stuffiness. أدركت ساعتها أن الجاكت ليس شيئًا ماديًا يستر به الإنسان جسمه ويدفئ بدنه، وإنما هو علامة على شيء ما، لغة كاملة. ساعتها قررت أن أتحدث لغتي وألاّ أتحدث لغة الآخرين وإلاّ أصبحتُ ببغاء في أسوأ تقدير وقردًا في أحسنه. ساعتها قررت ألا أتبع الموضة أو آخر صيحة وأن أخضع كلّ شيء للاجتهاد (إلاّ في أضيق الحدود، حين أذهب إلى دار الأوبرا في القاهرة على سبيل المثال، فأضطر لارتداء الجاكت ورباط العنق: أرتدي علامة التخشب والتجمد أو علامة الاحترام والإجلال [حسب المرجعية الزمنية الغربية] ولكن بناء على أوامر إدارة الأوبرا المصرية).

● منذ نعومة أظفاري وأنا أجد أن واحدًا من أكبر مصادر التوتر في حياة ربة البيت المصري البورجوازية هو طقم الصيني، إذ عادة ما تكسر الخادمة أو أحد الضيوف طبقًا أو ينكسر الطبق من تلقاء نفسه (والغيب لا يعلمه إلاّ الله). فالطقم عادة مكون من ستة أطباق أو اثني عشر طبقًا من الشكل نفسه، وفي الحفلات ترص الأطباق والفناجين

بعناية فائقة، ولذا فكسر أحد الأطباق هو كسر للنسق الهندسي، وتمّ تنشئتنا على حبّ الأنساق الهندسية الكاملة لأمر لا يعرفه إلاّ الله.

ولذا كثيرًا ما اقترحت أن نغير استراتيجية الفخامة والأبهة عن طريق كسر النسق الهندسي وإشاعة الأنساق غير الهندسية غير الكاملة، فهذا أكثر ملائمة للحياة الإنسانية، والكمال كما نعرف لله وحده. فأولاً يمكن أن نقرر أن عدد الأطباق يمكن أن يكون سبعة أو ثمانية أو تسعة ولا داعي لمتتالية ٦ ـ ١٢ ـ ٢٤. وليس هناك ما يدعو لأن تكون الأطباق متماثلة، إذ يمكن أن يكون كلّ طبق له شكله الفريد. هذا سيجعل كسر الطبق مسألة ليست مأساوية ولا نهائية، إذ إنه لن ينكسر النسق الهندسي الكامل (فهو على كلّ مرفوض من البداية). وعلاوة على هذا، فإن وجود أطباق بأشكال مختلفة يعني التنوع والتعددية، ونحن في عصر التعددية. وسيفتح هذا الباب إمكانية أن يأتي صديق بهدية مكونة من طبق واحد معه فنجانه، ومن ثم سيصبح كل طبق له شخصيته وسيكون محملاً بعبق الذكريات، وقد سقتُ هذا الاقتراح وأنا أعلم تمامًا أنه لن يُقبل، ومن أنا حتى أحاول تغيير ذوق سيدات الطبقة المتوسطة؟!

والآن ماذا يحدث لو ظهر أحد مصممي الأزياء في فرنسا وقرر العودة للطبيعة، فوجد أن ألوان ريش الببغاء هي أحسن الألوان وقرر أنها الموضة. أليس من المتوقع أن يتبع الناس اقتراحاته/ أوامره؟ ولو قرر هذا المصمم أن العودة للطبيعة تتطلب إعادة صياغة الجونيلات بحيث تزود بذيول أو ما يشبه الذيول لتأكيد استمرارية الإنسان والحيوان، هل يجرؤ أحد على الوقوف ضد الموضة؟ فلماذا يُرفض اقتراحي النبيل الإنساني، وتقبل كلّ أوامر مصمم الأزياء!؟

● حينما تدخل أيّ منزل مصري (وربما عربي)، لاسيما منازل أعضاء الطبقة المتوسطة، فإنك ستجد أنّ هناك شيئًا يسمى غرفة الطعام وشيئًا آخر يسمى غرفة الصالون (عادةً مذهبة). وغرفة الصالون هذه غير غرفة الجلوس وغير غرفة النوم. بينما لو دخلت بيتًا يابانيًا تقليديًا فإنك ستجد أن الأمر جدّ مختلف، فقد تجد غرفة واحدة مفروشة بالحصير

الياباني تستخدم كغرفة للجلوس والطعام طيلة النهار ثم تستخدم للنوم مساء، ولا يزال بعض أعضاء الطبقة المتوسطة في اليابان يعيشون في منازل على هذا الطراز. ومن الواضح أن أعضاء الطبقات المتوسطة العربية قد هجروا مفهوم المنزل العربي التقليدي بصحنه الداخلي وأسواره العالية الخارجية وأثاثه المختلف وتبنوا بعض المفاهيم الغربية للمنزل. والمفهوم الغربي الذي تبنوه ربما يعود إلى أواخر القرن التاسع عشر إذ تبنت الارستقراطيات العربية المتفرنجة (من كبار الملاك الزراعيين وموظفي البلاط الملكي) الأسلوب الغربي في الحياة. فقد كان أعضاء هذه الارستقراطيات يودون أن تصبح بلادنا «قطعة من أوروبا»، فهجروا تراثهم وألقوا بأنفسهم بكل عنف في أحضان أوروبا، واستجلبوا كبار المهندسين الغربيين لإعادة صياغة البيئة بما يتفق مع أحلامهم الغربية. وكما هي العادة، سارع بعضُ أعضاء الطبقة المتوسطة إلى تقليدهم، ولكنهم لم يكن عندهم لا الإمكانيات ولا المعرفة بالطرز الغربية، وبدأت عملية تطوير لهذه الطرز بما يتفق مع ميزانية الطبقة المتوسطة المحدودة والمساحة المتاحة لهم. ولذا، ظهر ما يسميه الأجانب في مصر طراز «لوي فاروك»، (أي أنه ليس طرازًا فرنسيًا خالصًا مثل «لوي كانز» أو «لوي سيز» وإنما تقليدًا منحطًا لهما).

ما نقوله هو ببساطه أن أثاث المنزل المصري لا يأتي من دمياط (عاصمة الأثاث في مصر) بسيارة نقل، وإنما جاء لنا من الغرب من خلال عملية تاريخية مركبة. وهذا الأثاث ليس مجرد أشياء توضع في المنزل، وإنما تجسد توجهًا (تحيزًا) حضاريًا واعيًا ومحددًا لدى الأرستقراطية العربية، فتبنت النموذج الغربي في الأثاث ومعمار المنزل، وهو توجه حضاري غير واعٍ لدى الطبقات المتوسطة.

ومن الطريف ملاحظة كيف أن التحيز غير الواعي يمكن أن يتناقض مع الواقع الوجودي المعاش للشخص، فالمساحة المتاحة لسكن الطبقة المتوسطة المصرية صغيرة ولا تتسع لكل هذا الأثاث، ولذا يتحول الأثاث الغربي دائمًا إلى مصدر تنغيص على الجميع، فهو مكلف للغاية ويحتاج لمساحة كبيرة، فيتم تخزينه أو صفّه في المنزل الذي يتحرك سكانه

بصعوبة بالغة لأن أحجام الكراسي ضخمة للغاية. ثم تقوم ربة البيت بالدفاع بشراسة بالغة عن الطقم المذهب ضد هجمات الأطفال بل وكلّ أعضاء الأسْرة، لأن غرفة الصالون تظل مغلقة إلا في حالة وصول كبار الزوار، الأمر الذي لا يحدث إلا مرة أو مرتين في العام. وبذا تشكل الغرفة إهدارًا كاملاً للموارد، وهجومًا على الراحة اليومية لصاحبها. أما غرفة الطعام فمصيرها أحسن قليلاً إذ ينجح أعضاء الأسْرة في تحويلها إلى غرفة للمذاكرة، وتتحول المائدة إلى مكتب لأعضاء الأسْرة يجلسون كلّهم حوله، فكأن النموذج التقليدي يفرض نفسه على النموذج الغربي المستورد.

● ولنترك غرفة الطعام والجلوس للنظر إلى الكرسي: شيء عادي مصنوع عادة من الخشب (ويصنع الآن من الحديد والبلاستيك) له أربعة أرجل في العادة (يمكن أن يكون ثلاثة في بعض الحالات). ومن المألوف والمعتاد أن يستخدم للجلوس عليه (وإن كان يستخدم أحيانًا للوقوف عليه للوصول إلى لمبة النور). وهو يوجد عادة في كل زمان ومكان! وهكذا كان الظن. ولذا، حينما تم تأسيس الجامعات في دول الخليج في الستينيات من هذا القرن (ومن قبلها كلّ الجامعات العربية الأخرى)، كان من الطبيعي أن يتبنَّى الجميع الكرسي. لم يدرْ بخلدِ أحدٍ إنّ الكرسي له تاريخ وله أصول بيئية، وأن هناك من يفترش الأرض ويدرس، وأن ارتفاع الكرسي أمر ليس مفروغًا منه، فهناك نظريات تقول إن الكرسي بارتفاعه الحالي يضر بالعمود الفقري، وأن من الأجدر أن نجلس على كراس منخفضة قريبة من الأرض تريح الظهر وتوفر الموارد (فهي أقل تكلفة) وربما تحقق شيئًا من الهوية. لم يدر بخلد أحد أن الحضارة الغربية تبنّت الكرسي من البداية بسبب برودة الجو (ولذا فهي لا تشتهر بالسجاد أو الأكلمة)، على عكس بلادنا فالسجاد مفردة أساسية من مفرداتها الحضارية. وقد تحول الكرسي في ذهن الجميع إلى رمز التقدم مع أن السلاف، على سبيل المثال، كانوا يقدمون القرابين البشرية حتى القرن التاسع الميلادي وهم جلوس على الكراسي، بينما كان معاصروهم من العرب والصينيين يفترشون الأرض ويحكمون العالم،

ويتحركون في إطار حضارات مركبة إلى أقصى درجة. والموظف الذي نهرني حين جلست على السجاد الوثير في صالة كبار الزوار في أحد المطارات العربية لم يكن يعرف هذا، إذ همس في أذني بيقين كامل «هذا ليس سلوكًا حضاريًا»، وقد كنت مرهقًا للغاية، ولذا ارتميت على كرسي وتركته يسبح في الظلمات. ولا يقولن أحدٌ إنني أدعو إلى التخلّي عن الكراسي، فكل ما أطلبه هو فتح باب الاجتهاد بخصوصها وبخصوص طولها وعرضها، وبدائلها. ولم لا، ألا يمكن أن نحقق اكتشافات ونسهم في تاريخ الحضارة مرة أخرى، أم أن علينا أن ننتظر إلى أن يكتشف أحدهم خطورة الكرسي على العمود الفقري، وعلى أخشاب العالم وغاباته حتى نسارع بتنفيذ الأوامر؟!

● بنوا الجامعات من الحجر في وسط الصحاري ووضعوا فيها التكييف بعد أن كانوا قد بنوا بيوتهم على الطراز الفرنسي والإيطالي الحديث، شبه الفرنسي وشبه الإيطالي وشبه الحديث، ثم «ستروها» بأسوار عالية حتى يطبقوا الشريعة. وهكذا، كما تتصارع غرفة المائدة مع متطلبات الأُسرة، يتصارع الطراز الحديث (المكشوف) مع طلب الستر من المستهلكين «الإسلاميين»، ولا يهم طبعًا الاغتراب الناجم عن أن تعيش في طراز معماري لا ينتمي إلى معجمك الحضاري.

وهذه المباني التي شيدناها سنلاحظ أنها في غالب الأحيان تشبه العلب المتراصة والفريزر الضخم، وإن تم زخرفتها، فالزخرفة قد تكون أعمدة كورينثية تارة أو زخارف من الزهور، بل وأحيانًا زخارف عربية، ولكنك لن تجد الخط العربي بينها أبدًا. بل إن لافتات الشوارع الآن تُكتب بالكمبيوتر. وكنا ندرس فنّ الخط العربي في المدارس، ولكن أدركنا ما يسمى بالتقدم فأُلغيت هذه الحصة، وأُلغي معها إدراك أن الخط فنّ، وظهرت أجيال لا تدرك هذا أساسًا. بل هناك بعض فناني الخطوط يتحرّجون من ذكر أنهم خطاطون، فالخطاط الآن هو من يكتب بفط الكوكاكولا والسافو. ويمكن أن نقول إن هذا إهمال وعدم اكتراث بالتراث، وهو بالفعل كذلك. لكن تعمق قليلاً وستجد أننا تبنينا رؤيةً للفن استوردناها من الغرب، ولأن فن الخط ليس ضمن الفنون الغربية

الجميلة فقد ضمر فن الخط هنا، وهو من أهم الفنون العربية، لا لسبب إلا لأنهم هناك لا يعترفون به فنًا.

● وقد نشأ معظمنا في بيئة ثقافية تقدمية تعلن بلا تحفظ وبثقة بالغة أن مشكلة المشاكل في التعليم المصري هي التركيز على حفظ الدروس عن ظهر قلب فكلّ شيء يُحفظ (ويتمتم بعضهم بأن الحفظ يعود بجذوره إلى التعليم الديني ومركزية القرآن). وكنت أردد هذا القول بكفاءة عالية إلى أن وصلت إلى جامعة كولومبيا (في الولايات المتحدة) عام ١٩٦٣ (في قسم الماجستير)، وفوجئت أنه كان من المطلوب منا أن نحفظ عن ظهر قلب بعض قصائد الشعر الرومانتيكي. وحين سألت عن السبب قيل لي إن الحفظ يُعَدّ من أحسن آليات إنشاء المودة والحميمية بين الطالب والنص. ثم عرفت أن النظام التعليمي في اليابان لا يحتقر الحفظ على الإطلاق وإنما يوظّفه. ثم تعلمنا أنه في كثير من العلوم الإنسانية لابد وأن يقوم الطالب بحفظ بعض القواعد والعناصر الأساسية عن ظهر قلب. فتسلل الشكُّ إلى قلبي من يقيني التقدمي القديم المطلق، وأحسست أنّ رفضنا الكامل للحفظ كان هو في واقع الأمر رفضًا لتراثنا دون تحفّظ وبحقدٍ شديد، مع أننا لو كنا نتعامل مع تراثنا بشيء من الاحترام لاكتشفنا إمكانية توظيف الحفظ في تطوير ملكة النقد ذاتها.

● بدأ تاريخ المسرح العربي الحديث بترجمة مسرحيات مأساوية وكوميدية وتاريخية ورعوية عن الفرنسية والانكليزية، ثم ترجمة النظريات الغربية في المسرح (ابتداء من أرسطو وانتهاء ببريخت وأرتو) وأصبح المسرح بالنسبة لنا يعني الرؤية الغربية للمسرح: يجلس المتفرجون في مواجهة خشبة المسرح التي عادةً ما تغطيها ستارة، ويبدأ العرض بعد رفع الستار وينتهي بإسدالها، ويحاول الممثلون إيهامنا بأن عالمهم يشاكل العالم الخارجي إما بشكل مباشر أو بشكل رمزي. وانطلاقًا من هذا، بدأنا في كتابة المسرحيات «الحديثة» ولم نتمكن من التعرف على الأشكال المسرحية في تراثنا، لم ندرك أن السيرة الهلالية - على سبيل المثال - ليست عملاً غنائيًا أو حتى قصصيًا وإنما عمل مسرحي من الدرجة الأولى، يختلط فيه الأداء المسرحي بالسرد القصصي والمقطوعات الغنائية.

ولعلنا لو درسنا المسرح الياباني (مسرحيات النوه والكابوكي) لاكتشفنا عالمًا مسرحيًا مختلفًا تمامًا، ولاختلفت رؤيتنا للمسرح، فهو مسرح لا يجلس الجمهور فيه في مواجهة الممثلين وإنما يختلطون معًا تمامًا كما تختلط فيه الأنواع الأدبية بشكل رائع. ولعلنا لو درسنا المسرح الياباني (والهندي والصيني والأشكال المسرحية الأُخرى غير الغربية) لأخذ تاريخ المسرح العربي الحديث منعطفًا مختلفًا تمامًا، ولربما اكتشفنا ما حولنا من أشكال مسرحية (صندوق الدنيا ـ خيال الظل ـ السيرة الهلالية ـ السِّيَر البطولية الأُخرى)، وانطلقنا منها وأبدعنا من خلالها، بدلاً من الجري وراء الآخر بشكل يبعث على الرثاء أحيانًا وعلى السخرية أحيانًا أُخرى.

ثانيًا: هيمنة النموذج الحضاري الغربي

كلُّ الأمثلة السابقة تبين أننا تركنا تراثنا وتبنّينا تراث الآخر بكفاءة عالية، وذلك دون فهم لمدلول ما نفعل ودون أن نقوم بعملية نقدية إبداعية لتراثنا ولتراثهم ولحضارتنا ولحضارتهم. لقد تبنينا نموذجهم الحضاري والتهمنا منتجاتهم الحضارية، ووضعناها في بيئتنا التي تتصارع معها، فكنا **كالمُنْبَتّ لا أرضًا قَطَعَ ولا ظهرًا أبقى**، فلماذا حدث ذلك؟

من الحقائق الأساسية التي تجابه الإنسان في القرن العشرين أن النموذج الحضاري الغربي أصبح يشغل مكانًا مركزيًا في وجدان معظم المفكرين والشعوب، وليس من المستغرب أن يحقق نموذج حضاري له مقدرات تعبوية وتنظيمية مرتفعة (بسبب بساطته وماديته) انتصارات باهرة، على المستويين المعنوي والمادي، في مراحله الأُولى (فتوحات وغزوات ـ سلع ورخاء وراحة مادية للشعوب الغربية ـ فنون رائعة ـ فلسفات عقلانية مادية بسيطة وواضحة ذات مقدرة تفسيرية مباشرة وعالية). وقد ترجمت انتصارات المشروع الحضاري الغربي نفسها إلى إحساس متزايد بالثقة بالنفس من جانب الإنسان الغربي، وإلى إيمانه بأن رؤيته للعالم هي أرقى ما وصل إليه الإنسان، وأنّ كلّ التاريخ البشري يصل إلى أعلى مراحله في التاريخ الغربي الحديث، وأنّ العلوم الغربية

علوم عالمية، وأن النموذج الحضاري الغربي يصلح لكلّ زمان ومكان، أو على الأقل يصلح لكلّ زمان ومكان في العصر الحديث.

وقد دخل العالم الإسلامي في صراع مرير مع هذا التشكيل الحضاري من البداية، وقامت جيوش الدولة العثمانية بحماية دار الإسلام في الشرق العربي وفي أماكن أُخرى من الهجمة الاستعمارية، ولذا التفّ الاستعمارُ الغربي حول الدولة العثمانية فاحتل أطراف أفريقيا والهند ووصل إلى العالم الجديد وظل العالم الإسلامي ذاته بمنأى عن جيوشه. ولكن، مع أزمة الدولة العثمانية، بدأت الجيوش الغربية في غزو المشرق الإسلامي، ويعد تاريخ وصول جيوش نابليون إلى مصر هو بداية المحاولات الغربية الرامية إلى تقطيع أوصال الدولة العثمانية والعالم الإسلامي. وقد تبع هذا الغزو استيلاء الروس على الإمارات التركية على البحر الأسود، والإنكليز على قبرص ثم على مصر، إلى أن تم تقسيم معظم العالم الإسلامي وتقطيع أوصاله.

ونتيجة لبساطة النموذج المعرفي العقلاني الغربي وجاذبيته، ونتيجة لانتصاراته المعرفية والعسكرية في مجالات عديدة ونتيجة لانتصارات الاستعمار الغربي، أصبحت محاولة اللحاق بالغرب هي جوهر جميع المشروعات النهضوية في العالم الثالث، بما في ذلك العالم الإسلامي.

١ ـ ويتضح هذا أكثر ما يتضح في الفكر العلماني الليبرالي، فهو فكر قد حدد «النهضة» ابتداءً بأنها نقل الفكر الغربي والنظريات الغربية بأمانة شديدة، وتَقَبُّل النموذج الحضاري الغربي بكلّ مزاياه وعيوبه، «بحلوه ومره، وبخيره وشرّه»، وإعادة صياغة المجتمعات العربية الإسلامية وسلوك أفرادها حتى تتفق مع المعايير التي يفترضها هذا النموذج. وقد عبّر عن هذه النزعة ما يسمى «جيل النهضة» من الليبراليين أمثال أحمد لطفي السيد وشبلي شميل وسلامة موسى وغيرهم. ومنهم من كان متطرفًا مغتربًا تمامًا عن ذاته، فدعا إلى التفاهات المسرحية مثل ارتداء القبعة وكتابة العربية بحروف لاتينية، ومنهم من كان أكثر تعقّلاً وابتعادًا عن مثل هذه الأشياء الشكلية الصبيانية. ولكن أعضاء

الفريقين، المتطرف منهم والمعتدل، الصبياني منهم والناضج، كانوا في نهاية الأمر دعاة تغريب وتحديث على طريقة أوروبا.

٢ ـ والتيار الثاني هو التيار الشيوعي والاشتراكي (اليساري) العربي. فعلى الرغم من أن موقف اليساريين العرب موقف نقدي من الرأسمالية والليبرالية السياسية والاقتصادية الغربية إلا أنهم يصدرون عن تقبل مبدئي للنموذج المعرفي والحضاري الغربي الكامن وراء كلّ تجليات الفكر الغربي ومؤسسات الحضارة الغربية. ولذا، لا ينصرف النقد اليساري للحضارة الغربية إلا إلى جوانب التنظيم السياسي والاقتصادي ولا يمتد أبدًا إلى النموذج الحضاري أو المعرفي ذاته.

٣ ـ وقد شهد النموذج الحضاري الغربي شكلاً من أشكال التراجع في العالم العربي منذ الأربعينيات. ويتمثّل هذا في ظهور حركات إسلامية مثل «الإخوان المسلمين» وجماعات إشتراكية قومية مثل «مصر الفتاة»، وفي تبلور الفكر القومي العربي وقيام تنظيمات سياسية تحاول ترجمته إلى واقع. وكلّ هذه الحركات ـ في جناحيها اليميني واليساري ـ تفترض بشكل أو بآخر قصور النموذج الحضاري الغربي، ومن هنا الحديث عن الهوية العربية وتأكيد أهمية التراث (القومي والديني).

ولكن رغم أهمية هذه المحاولة في أنها تشكّل تراجعًا عن النموذج الحضاري الغربي ومراجعة له ومحاولة الاقتراب من التراث، إلا أن الهدف (المعلن أحيانًا وغير المعلن أحيانًا أُخرى) هو دائمًا «اللحاق بالغرب مع الحفاظ على هويتنا بقدر الإمكان، على أن تتطور الهوية لتواكب العصر». ولذا، نجد أن هذا التيار إن هو إلا محاولة أُخرى لتبنّي النموذج الغربي الذي يأخذ هذه المرة شكل إعادة صياغة للهوية من الداخل على أسس غربية مع الحفاظ على هيئتها الخارجية العربية. ويعاد اكتشاف التراث من منظور غربي، بل ويعاد صياغته بأثر رجعي، فنكتشف أن المعتزلة عقلانيون، وأن الجرجاني أسلوبي، وأن الفن الإسلامي تجريدي، وأن الاغتراب موجود في تراثنا في شعر الخوارج والصعاليك، وأن أبا العلاء سبق ديكارت في الشك الفلسفي (ولعل

الغزالي هو الذي فعل ذلك)، وأن ابن خلدون «اكتشف ٨٠ ٪ من قوانين المادية الجدلية، على حد قول أحد الأساتذة العرب الماركسيين، في محاضرة كان يدافع فيها عن التراث العربي. إن ابن خلدون ـ حسب تصوره ـ كان ماركسيًا قبل ماركس، ومن هذه الماركسية الكامنة الناقصة (التي تكتمل في ماركس نفسه) يكتسب ابن خلدون شرعيته لا من تفكيره العربي الإسلامي ـ أي إن أهمية التراث العربي لا تعود لأهميته في حد ذاته، وإنما بمقدار اقترابه أو ابتعاده عن النموذج الحضاري الغربي.

٤ ـ والمدهش أن محاولة اللحاق بالغرب لها أصداؤها العميقة في بعض الاتجاهات الإسلامية السطحية. فبعض المفكرين الإسلاميين يتقبّلون النموذج الحضاري الغربي (أو جوانب كثيرة منه) عن وعي وعن غير وعي، بل ويحوّلون هذا النموذج إلى المثال الذي يحتذى والنقطة المرجعية الصامتة، بحيث يصبح المشروع النهضوي الإسلامي بالنسبة لهم هو أيسر الطرق للّحاق بالغرب. بل إن بعضهم يذهب إلى أنه يرى أن المشروع الإسلامي هو خير تطبيق للنموذج الحضاري الغربي الذي يمكن تبنّيه بعد إدخال التحسينات الزخرفية مثل إضافة الصوم والصلاة واستبعاد اختلاط الجنسين وفرض الحجاب على المرأة. ومرة أخرى يعاد اكتشاف الدِّين، فنكتشف أن الدين سبق العلم، وأن القوانين العلمية كلّها في القرآن، وأنه لا يوجد أي تعارض بين الدين والعلم، ويتبارى المتبارون في إثبات أن الإسلام سبق العالم في منح المرأة حقوقها وفي نظم الإدارة الحديثة. وكلّ هذا يعني أن الإسلام يكتشف شرعيته بمقدار اقترابه من النموج الحضاري الغربي. وبالتدريج، يتم تغريب النموذج الإسلامي بحيث يتفق مع النموذج الحضاري الغربي.

والسمة الأساسية لكل المشروعات الحضارية السابقة ـ رغم تنوعها واختلافها وتصارعها ـ أنها جعلت الغرب نقطة مرجعية نهائية ومطلقة، أي أنها استنبطت رؤية الغرب لنفسه ولمشروعه الحضاري، وأصبح الغرب هو هذا التشكيل الحضاري الذي سبقنا والذي علينا اللحاق به (أو الذي سبقناه حسب الرؤية «الإسلامية» المشار إليها آنفًا وعلينا أيضًا اللحاق

به). فثمة نقطة واحدة تحاول كلّ المجتمعات الوصول إليها، وثمة طريقة واحدة لإدارة المجتمعات ولتحديد تطلعات البشر وأحلامهم وسلوكهم، أي أنه توجد رؤية واحدة عالمية للإنسان والكون. ومن ثم تحول الغرب من بقعة جغرافية وتشكيل حضاري له خصوصيته ومفاهيمه إلى البقعة التي يخرج منها الفكر العالمي والإنساني الحديث. وقد أضفى هذا شرعية هائلة على عملية اللحاق بأوروبا إذ أصبح العلم الغربي الذي يسعى المثقفون العرب والمسلمون إلى تحصيله علمًا عالميًا حديثًا، وأصبح الرضوخ الفكري للغرب والتبعية الفكرية له تسمّى «الانتماء للعصر الحديث» و«التقدمية الموضوعية».

ونتيجة لهذا الوضع، تحيز المثقفون العرب للتراث الغربي وأهملوا تراثهم، بل وأهملوا التراث العالمي ذاته. فمن منا يهتم حقًا باليابان والصين؟ ومن منا يدرس السواحيلية لغة معظم سكان أفريقيا الشرقية، واللغة التي تربطها صلة قرابة بالعروبة والإسلام؟ واستنام الجميع لتحصيل ما يسمى «التراث العالمي» دون أي تساؤل بخصوص المفاهيم الإدراكية الكامنة فيه أو بخصوص جذوره التاريخية أو الآليات الاجتماعية التي أدت إلى ظهوره. وأصبحت مهمة الباحث هي تلقّي المعلومات التي يقال لها عالمية، والتي هي في واقع الأمر غربية، ثم إعادة إنتاجها على هيئة دراسات وكتب تظل حبيسة المفاهيم الغربية وتساهم في تطوير المعارف والعلوم الغربية، وفي فصل الباحث عن مجتمعه وعن معجمه الحضاري والإسلامي والعربي.

وقد تكوّن داخل العالم العربي الإسلامي مجموعة من المتعلمين (في مقابل المثقفين) يشغلون وظائف قيادية وغير قيادية، فمنهم الصحفيون والمدرسون والأساتذة الجامعيون والإعلاميون والمترجمون الذين استوعبوا تمامًا النموذج الحضاري الغربي واستبطنوه دون أن يدركوا تضميناته المختلفة. فقد استوعبوه في غالب الأمر باعتباره مجموعة من الأفكار الجميلة النبيلة التي لا تترابط داخل منظومة واحدة. وتحولوا إلى أدوات توصيل جيدة له ولقيمه، أحيانًا عن وعي، ولكن في معظم الأحيان عن

غير وعي وبدون فهم عميق. وهذه الفئة من المتعلمين تتسم بأن عندها ملكات فكرية استيعابية ضخمة، وهم عادة مجدون في الاستذكار والتحصيل والحصول على الشهادات، ولكن مقدرتهم النقدية وإدراكهم للمنظومات الكلّية أمر محدود للغاية. (وهو أمر متوقع على أية حال، إذ أن الموقف النقدي يتطلب معرفة خاصة بالذات وبالآخر، كما يتطلب ثقة عالية بالنفس وملكات نقدية خاصة، الأمر الذي لا يتوفر لمعظم البشر). وهذه الفئة من المتعلمين هي أخطر القطاعات الثقافية التي تقوم بعملية التغريب، وإعادة صياغة القيم وإشاعة النموذج الحضاري الغربي بكل تحيزاته. فعصر النهضة في الغرب كما تعلّموا في الكتب التي درسوها هو العصر الذي بعثت فيه الفنون والآداب ووضع الإنسان في مركز الكون (وليس عصر مكيافيللي وهوبز أيضًا وبداية التشكيل الاستعماري الغربي وإبادة الملايين). والثورة الفرنسية هي ثورة الحرية والإخاء والمساواة وإعلان حقوق الإنسان (وليست الثورة العلمانية الأولى التي عَبَدَ الإنسانُ فيها العقلَ المجرّد فلجأ للإرهاب ليصوغ الواقع بما يتفق مع هذا العقل والتي قامت دولتها المركزية بتصفية كل الجيوب الدينية والإثنية وبغزو مصر وفلسطين). والتقدم هو الحقيقة الأساسية في تاريخ البشر (وليس له أي ثمن فادح قد يفوق في معدله في بعض الأحيان ما قد تم تحقيقه من أرباح مادية). ونيتشه هو فيلسوف الإنسان الأعظم (وليس فيلسوف اختفاء الإله والإنسان). والبنيوية والتفكيكية هي مدارس في التحليل الأدبي (وليست مناهج تضمر رؤية معادية للإنسان).

وهؤلاء المتعلمون يذهبون للخارج أو يتلقّون تعليمهم في الداخل، ولكنهم أينما كانوا يستوعبون النموذج الغربي جيدًا، ويعودون إلى مكاتبهم فينقلون إلى العربية كلّ ما يقرأون في الكتب أو (التيكرز) أو الصحف دون نقد أو تمحيص، وقد استولى هؤلاء على الجامعات يدرّسون العلوم الغربية تمامًا كما يفعل أهلها، ومن منظورهم وعلى طريقتهم، ويختارون الموضوعات، ويصوغون المناهج والمقررات بعد الاطلاع على الموضوعات والمناهج والمقررات العالمية، أي الغربية.

التحيّز للنموذج المعرفي الغربي الحديث

أولاً: أمثلة

ولكن النموذج الحضاري عادة ما يجسد نموذجًا معرفيًا متكاملاً يحتوي على منظومة قيمية. ولنحاول شرح هذه القضية من خلال عدة أمثلة:

● حينما تتحدث وأنت تحرّك يديك فهذا من علامات الحماس في بلادنا، ولكن في بلادهم (في العالم الغربي الأنكلو ـ ساكسوني على الأقل) تعد حركة اليد علامة على الفظاظة وتدل على أصل المتحدث (الإثني والطبقي) المتدني. فحركة اليد بالنسبة لنا هي تعبير عن إحساس عميق بالرغبة في التواصل مع الآخر يواكبه إحساس بأن اللغة لا تعبر بما فيه الكفاية عن مكنون ما في الصدور، أما هناك، فهي حضارة تعاقدية مادية وضعية، ما لا يعبر عنه من خلال الكلمات الواضحة الدقيقة يجب أن يطويه النسيان، ولا يفعل هذا سوى المهاجرين الجدد (من إيطاليا مثلاً) الذين لم يتم صقلهم بعد بمقاييس الحضارة (الأنكلو ـ ساكسونية) الغربية. ولذا، في دروس الخطابة هنا، يعلمون الإنسان كيف يحرك يديه كي يحدث أثرًا فعّالاً على مستمعيه، أما هناك فهم يحذرونه من أن يفعل ذلك، ربما إلاّ في لحظات معينة محدودة. ثمة رؤية كامنة وراء حركة اليد: غير واعية بالنسبة للمتحدث، ولكنها واعية تمامًا بالنسبة لمعلم الخطابة. ولكن بغضّ النظر عن الوعي أو عدم الوعي بها، فإن الرؤية هي التي تشكل المثير وشكل الاستجابة.

● قامت مجموعة من العلماء اليابانيين والأمريكيين بدراسة سلوك مجموعة واحدة من القرود تحت نفس الظروف. فقسم العلماء الأمريكيون القرود إلى مجموعات متساوية العدد تقريبًا، وبدأوا في تسجيل حركاتها ومراكمة المعلومات ومقارنة سلوك هذا القرد بذلك. أما العلماء اليابانيون فقد قسموها إلى عائلات وأعطوا اسمًا لكل عائلة واسم علم لكلّ قرد. وقد لاحظ كلُّ فريق أنّ القرود تقوم بوضع البطاطس في الماء قبل أكلها، فخلص العلماء الأمريكيون من ذلك إلى أن القرود تقوم بغسل

البطاطس لتنظيفها. أما العلماء اليابانيون فقد لاحظوا ما يلي:

١ ـ أن بعض عائلات القرود، لا كل القرود، هي التي تقوم بغسل البطاطس.

٢ ـ أن القرود تفعل ذلك لأنها استحسنت مذاق البطاطس بالماء المالح.

وسنلاحظ أنه رغم أن كلا الفريقين يقوم بملاحظة الظاهرة نفسها، إلا أن أعضاء الفريق الأمريكي يدورون في إطار «القرد العام» أو مجموعات عددية من القرود لا يربطها رابط عائلي ولا تتسم بأي خصوصية، على عكس العلماء اليابانين الذين استخدموا الأُسْرة كوحدة تحليلية. ولذا، بينما قام الأمريكيون بالتعميم على النوع ككل، ورؤية السلوك باعتباره سلوكًا غريزيًا طبيعيًا عامًا برانيًا، رأى اليابانيون أنه سلوك حضاري مكتسب وليس جزءًا من البرنامج الغريزي الطبيعي للقرود، ومن ثم فهو يشكل خصوصية لعائلات القرود التي اكتسبته. وبينا درس العلماء الأمريكيون سلوك القرد في إطار مفهوم المنفعة، نجد أن العلماء اليابانيين درسوا نفس السلوك في إطار مفهوم اللذة والسعادة. ولعل اختلال النتائج نابع من اختلاف المقدمات، فبينما رأى الأمريكيون القرود باعتبارها مجرد موضوع للدراسة والملاحظة، مادة لاقسمات لها ولا ملامح، أقام اليابانيون علاقة مودة معهم، فكانوا على استعداد أكبر لرؤية ملامحهم الخاصة وشخصيتهم.

● تسير في السوق يومًا وتدوس على قدم شخص عن طريق الخطأ فتقول: «آسف للغاية». وقد تأتي الإجابة من أحدهم على النحو التالي: «ولا يهمك ـ فالسوق مزدحم للغاية اليوم، وكيف يتأتى لك أن ترى قدمي؟». وقد يضيف: «شملنا الله جميعًا برحمته وعنايته». وقد تأتي الإجابة من آخر على النحو التالي: «وفي أي بنك سأصرف آسف هذه؟ (أي: أين سأحصل على معادلها المالي؟). قد تستفز هذه الإجابة الأخيرة أحد الواقفين فيقول: «هذه إجابة وقحة!»، وقد لا تستفزه على الإطلاق فيقول: «هذه إجابة واقعية».

لكن لنتوقف قليلاً: إن قمنا بتحليل الأقوال السابقة فسنكتشف أنه ثمة إيمان عند من يبدي أسفه بأنه إن عبر الإنسان عن أسفه لفعل ارتكبه فهذا التعبير أمر له قيمته، إذ إنه يعبر عن التضامن بين الإنسان وأخيه الإنسان. والقيمة أمر معنوي كيفي لا يقاس، يتجاوز عالم المادة والبيع والشراء والثمن المحدد، وهي على الرغم من هذا، وربما بسبب هذا، مسألة مهمة للغاية. أما بالنسبة للباحثين عن المعادل المالي، فإن المرجعية الوحيدة هي البنك أو النقود (ما نسميه فلسفيًا عالم المادة، لا بمعنى النقود، وإنما بمعنى ما يُدرك بالحواس وما يقاس). ولذا فالقيمة (هذا الأمر المعنوي الجواني الكيفي) لا وجود لها، إذ لا يوجد سوى الثمن الكمي البراني المادي المحسوس.

● قال بلوتارخ (الكاتب الروماني): «حينما تطفأ الشموع فكلّ النساء جميلات»، وهي عبارة طريفة نرجو أن يكون الكاتب قد قالها كمُلْحَةٍ طريفة قليلة الحياء لا تعبر عن رؤيته للكون، لأنه قبل لحظة إطفاء الشموع وبعد إشعالها مرة أخرى توجد لحظة ولحظات ـ حياة كاملة من الأفراح والأحزان والحياد. ومن ثم فإن من يقول بأن كل النساء جميلات حينما تطفأ الشموع هو إنسان مادي تمامًا (إباحي بالمعنى المعرفي) يرى أن الإنسان جسد براني بسيط وحسب، وأن اللحظات السابقة واللاحقة التي تتبدى فيها إنسانية الإنسان المركبة والتي يبحث فيها المرء عن الطمأنينة والسكينة فمسألة غير مهمة، فكل النساء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير (كما يقول الماديون) بعد إطفاء الشموع مادة استعمالية برانية (هذا هو أحد دروس عصر الاستنارة). فالنموذج هنا نموذج عدمي تشاؤمي تغطّي الضحكات فيه صرخات الألم، تمامًا كما كان عمر الخيام يلعن الزمان ويعاقر الخمر كي يغطي عدميته الفلسفية وافتقاده للمعنى في الكون.

● يدور الحديث التالي في عدة أماكن:

ـ ماذا تعملين يا سيدتي؟

ـ أنا مجرد ربة بيت.

ـ ماذا فعلت اليوم؟

ـ لم أفعل شيئًا على الإطلاق.

هذه الكلمات هي ترجمة لحوار سمعته آلاف المرات في الستينيات في الولايات المتحدة قبل ظهور حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى، ونسمعه الآن في مصر. ويمكننا أن نفكّ شفرة هذا الحوار على النحو التالي:

ـ ماذا تعملين يا سيدتي؟

[العمل هنا يا سيدتي هو العمل الذي تقومين به خارج منزلك في الحياة العامة، وهو العمل الذي يمكن حسابه وقياسه، ويمكن أن تتقاضي عنه أجرًا نقديًا وثمنًا محددًا. وأي عمل إنساني آخر في حياتك الخاصة له قيمة إنسانية كبرى (بما في ذلك تربية الأطفال والاعتناء بأسرتك) ليس عملاً على الإطلاق، فهو يتم في داخل المنزل ولا تتقاضين عنه أجرًا، فهو لا يقاس، وليس بكمّ، وينتمي لرقعة الحياة الخاصة لا العامة. ولا تقولي إن عملك في منزلك كأمّ يحقق ذاتك الإنسانية، فهذا إهانة بقيم إنسانية وبفكرة الطبيعة البشرية. وهذه أمور غير علمية، أي غير مادية كمية. ولا تقولي إن مجتمعك قد يستفيد من وجودك في منزلك أكثر من جودك في مكتب حكومي، فمسار التاريخ العام يدل على أنّ كلّ النساء لابدّ وأن يعملن لابد وأن يلهث الجميع في حلبة السوق والمصنع والحياة العامة].

ـ [إذا قبلتُ بتعريفك، وعليَّ بطبيعة الحال قبوله، فهذا هو الخطاب العلمي المادي السائد]، فأنا [إذن] مجرد ربّة بيت [فما أقوم به من عمل ليس بعمل].

ـ ماذا فعلت اليوم؟

ـ [على الرغم من أنني كنستُ المنزل وطبخت الطعام وودعت ابني الأكبر وهو في طريقه إلى المدرسة وأطعمت ابنتي الصغيرة واستقبلت زوجي عند عودته وأدخلت الطمأنينة على قلوب الجميع... إلخ، على

الرغم من كل هذا إلا أنها أشياء كيفية تتم في منزلي ولا أتقاضى عنها أجرًا، لذا فأنا] لم أفعل شيئًا على الإطلاق.

في حوار بريء مثل هذا نجد أن كلمة «يعمل» قد عبّثت تمامًا بمضمون أيديولوجي وفقدت الكلمة براءتها وأصبحت مصطلحًا محددًا لا يمكن فهمه تمامًا إلاّ في إطار النموذج المعرفي العلماني الغربي. فالعمل الذي تتقاضى عنه أجرًا خارج منزلك في رقعة الحياة العامة هو عمل يقوم به الإنسان الاقتصادي، والإنسان الاقتصادي هو إنسان منتج ومستهلك، جزء من عالم السوق/ المصنع، إنسان يمكن أن تقاس حركاته وسكناته. أمّا رقعة الحياة الخاصة، فيتحرك فيها الإنسان الإنسان، وهو إنسان يقوم بنشاطات إنسانية كثيرة، بعضها لا يمكن قياسه ومن ثم فهو ليس موضوعًا للعلم. وبالتدريج، نعرف أن هذه الزوجة المسكينة التي لم تفعل شيئًا من منظور مادي فعلت الكثير من منظور أكثر تركيبًا، ولكنها استبطنت الخطاب المعرفي المادي، ولذا فعليها أن تخرج من المنزل فورًا حتى «تعمل»، أي حتى تتقاضى أجرًا فتستعيد احترامها لنفسها. قد يفسدُ الأطفالُ وقد تنهارُ الأُسرة وتضيع خصوصية الحضارة (فالأُم هي التي تعلّم الأطفال الحضارة والقيم) ولكن هذه أمور ثانوية. فكما يقول الجميع: «كلّ الأمور اقتصادية»، وكما قال الرجل في السوق: «في أي بنك سأصرف «آسف» هذه»، وكما قال بلوتارخ: «حينما تطفأ الشموع فكلّ النساء جميلات».

● وانظر إلى ما يقوله موظفو البنك الدولي والخبراء الاقتصاديون العالميون (في الصحف والمجلات):

صرح أحد كبار المسؤولين بأنه من الممكن استئجار مساحات شاسعة في أفريقيا لإلقاء العوادم الكيماوية والنووية والنفايات الأُخرى من بقايا المجتمعات الغربية نظير مبالغ سخية تُدفع للدول الأفريقية لتساعدها في عملية التنمية، أي أن الدول الأفريقية ستتحوّل إلى مقلبِ زبالةٍ نظيرَ مكافأة مالية لا بأس بها. وقد أحدثت التصريحاتُ ضجة كبيرة، وأنكر البنك الدولي صدور مثل هذه التصريحات عن أحد كبار

موظفيه. ولكن الموظف المسؤول عن التصريح أكد أنه أدلى بالتصريح فعلاً، وأنه يعبر عن فلسفة البنك الأساسية، وبيّن أن المنظور الذي تبناه هو منظور اقتصادي محض (أي مادي محض) يرى العالم باعتباره مادة توظف، وأن القيمة الوحيدة المقبولة هي القيمة المحسوسة المادية، وهل يفكر البنك الدولي إلاّ بهذه الطريقة؟

● كان لي صديق، موظف كبير في البنك الدولي، أُرسل إلى أحد البلاد الأفريقية لينفذ مشروعًا تنمويًا ضخمًا. وحينما اجتمع مع شباب القرى التي سينفذ فيها المشروع، أشاروا إلى ما سيُبدد: أعشاب طبية وفصائل حيوانية، بعضها غير معروف للعلماء، ولها فوائد لم تكتشف بعد. كما أشاروا إلى التفتّت الاجتماعي والأُسري الذي سيؤدي إلى هدم الجماعة وكلّ ما ينتج عن ذلك من سلبيّات.. سألته:

ـ وماذا فعلت إذن؟ أجاب:

ـ لا شيء، فقد كان عندي جدول عمل محدد لا يتحمل التأجيل.

ومن الواضح أن صديقي يتحيز للكفاءة الإجرائية وللسرعة ولا يكترث بقيم مثل التوازن مع البيئة ولا يحسب ثمن التقدم.

● وردت هذه القصة في إحدى الصحف: كانت مصورة صحفية مع زوجها في سفاري في إحدى حدائق الحيوان المفتوحة في أثيوبيا، وفجأة انفتحت السيارة وسقط الزوج من السيارة واندفعت نحوه الأسود لالتهامه. وحاولت زوجته (باعتبارها زوجته) أن تفعل شيئًا ففشلت، فقامت (باعتبارها مصورة صحفية) بتسجيل المنظر بآلة التصوير التي معها. وفي إحدى المسابقات الخاصة بالتصوير الفوتوغرافي حصلت الصورُ على الجائزة الأولى بسبب ندرة اللحظة وسرعة بديهة المصورة منقطعة النظير. ولتلاحظ هنا أن اللجنة قد أسقطت قيمًا جوّانية مثال التراحم والأُسْرة والتضامن الإنساني والأسى من أجل الآخر، وتحيزت لقيم برانية مادية مثل كفاءة الأداء (بالمعنى المادي) والمقدرة على توظيف الموقف بسرعة والنظر للواقع باعتباره مادة تستخدم. قد يبدو هذا المثل

وكأنه فعل فرديّ ليس له أي دلالة نماذجية، ولذا فلننظر للأمثلة الأربعة التالية: -

● أنتجت شركة شيفروليه سيارة جديدة لذيذة، ولكنها مع الأسف كان بها عيب خطير، فقد كانت تنقلب عند المنحنيات وتؤدي إلى هلاك راكبيها، ولذا قررت الشركةُ سحبها من السوق. ولكن أحد المستشارين الأذكياء نصح الشركة بأن تترك السيارات الجميلة اللذيذة في السوق إذ أنه قام بعمليات حسابية رشيدة دقيقة فوجد أن من الأوفر للشركة أن تترك السيارات عن أن تسحبها. وقد بيّن المستشار الذكي، بما لا يقبل الشك، أن التعويضات التي ستُدفع للضحايا أو ذويهم ستكون أقل بكثير من الخسائر الناجمة عن استدعاء كل هذه السيارات وإصلاحها. وقد وافقت الشركة على أن تعدل قرارها وتسلك في ضوء الاستشارة الرشيدة الذكية. وبالفعل قُتل وجُرح وشُوّه الكثيرون فرفعوا قضايا مطالبين بالتعويض عما لحق بهم، وقامت الشركة بتسوية كل الحالات. وانتصرت الحساباتُ الذكية الرشيدة الدقيقة على كل القيم، وداست السيارات الجميلة اللذيذة على أبناء آدم، وامتلأت خزانات الشركة بالذهب الذي يقطر دمًا.

● أرسل الرئيس أيزنهاور مذكرة سرية إلى هيئة الطاقة النووية بعدم إصدار أي تصريحات أو إعطاء أي بيانات عن مخاطر الإشعاع النووي والتجارب النووية. وكنّا نتصور أنّ هذا من ميراث الحقبة المكارثية والعصور الوسطى المظلمة في بلاد تعرف قيمة الإنسان (كما يقولون دائمًا) ولكن انظر إلى المثال التالي: -

● ورد ما يلي في مجلة نيوزويك في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣ (أي منذ بضعة شهور): «حان الوقت للنظافة» هكذا قالت مؤخرًا وزيرة الطاقة الأمريكية هازيل أوليري. وما كشفت الوزيرة النقاب عنه أمر مثير للصدمة، فهي قصة خداع وخطر لم يتلاشَ أثرهُ بعد، إذ أنه في الفترة من عام ١٩٦٣ (عقب اتفاق القوتين العظميين على عدم إجراء أي تفجيرات لأسلحة نووية في الفضاء) وحتى عام ١٩٩٠، أجرت

الولايات المتحدة ٢٠٤ تجارب نووية تحت الأرض، ولم تعترف أبدًا بأي من هذه التجارب علنًا. وبدءًا من الأربعينيات عرّضت الوكالة نحو ستمائة مواطن أمريكي للإشعاع من خلال بعض التجارب التي تهدف لقياس الإشعاع، كذلك تم حقن أكثر من عشرة أشخاص بالبلوتونيوم معظمهم بدون موافقتهم. ويستمر ميراث الموت إذ لا يزال نحو ٢٤ طنًا متريًا من البلوتونيوم الخاص بصنع القنابل النووية مخزّنًا في ست ولايات وممثلاً لمشكلة هائلة في التخلص منه. ويوجد ما يقرب من ستة ملايين رطل من النفايات المشعة في أحواض تتسرب منها النفايات. وتستمر خطايا الماضي تطارد الحاضر. وربما كانت التجارب على البشر هي التي تشكل أكبر الخطر في هذا الصدد، فقد أخضع ثمانية عشر شخصًا ـ من بينهم ربات بيوت وثلاثة أمريكيين أفارقة وشبان مراهقون ومتقاعدون كبار في السن بل وصبي في الرابعة من عمره ـ لدراسة على مستوى قومي في الفترة ما بين ١٩٤٥ ـ ١٩٤٧ لتحديد مدى السرعة التي ينتقل بها البلوتونيوم داخل الجسم [هذا هو ما يفعلونه في بلادهم وعلى مواطنيهم، فما بالكم بما يفعلونه بنا؟]. كان أحد هؤلاء الأشخاص هو جون موسو البالغ من العمر ٤٥ عامًا ـ وقتذاك ـ وقد دخل المستشفى للعلاج من مرض ألّم به وأبلغه الأطباءُ بأنه سيتلقى دواءً تجريبيًا، ولكنهم في الحقيقة حقنوه ببلوتونيوم ٢٣٩ مما أدى إلى تشبعه بكمية من الإشعاع تساوي إجمالي الكمية التي يتلقّاها الشخص العادي من الإشعاع على مدى حياته كلها مضروبة في ٤٦ مرة. وقد عاش موسو حتى عام ١٩٨٤ ولم تفارقه طوال هذه الفترة بعض الأمراض الجلدية وعلل في الهضم وحالة من الكسل والبلادة ولم يستطع أن يعمل طوال هذه الفترة. وأبلغ جيرالد موسو ـ ابن أخيه ـ مجلة **نيوزويك** بأنه يقارن هذا العمل الشنيع ببعض الأشياء التي حوكم النازيون من أجلها وتم إعدامهم بسببها في الحرب العالمية الثانية.

● وهو محق تمامًا في ذلك، فالنظام النازي نظام مادّي تمامًا يؤمن بقيمة التجريب وتراكم المعلومات، بغضّ النظر عمّا قد يلحق الإنسان من الأذى، وبغضّ النظر عن القيم المطلقة. ولذا نجد أن النظام النازي

قد أجرى تجارب علمية هائلة من هذا النوع، من أهمها التجارب على التوائم حيث كان يُفصل توأمان ويُضرب أحدهما ثم يُقتل لرصد أثر ذلك على توأمه. وقد تمّ رصد معلوماتٍ كثيرة وهائلة عن التوائم (تثار الآن قضية مدى أخلاقية استخدام هذه المعلومات والتي تمّ جمعها بالفعل: هل ننسى الطريقة الشيطانية التي تمّ من خلالها الحصول على المعرفة؟ أم يجب علينا أن نتذكر المطلقات الأخلاقية؟).

إن شركة شيفروليه مثل إيزنهاور ومثل هؤلاء الذين قاموا بالتجارب النووية السرية في الولايات المتحدة أو التجارب العلمية شبه العلنية في ألمانيا النازية ومثل المرأة التي صوّرتْ زوجها بينما تلتهمه الأسود - كلهم عندهم مقدرة عالية على تحويل الكون بأسره (الإنسان والطبيعة) إلى مادة استعمالية لا حرمة لها ولا قداسة: وهذا هو جوهر الرؤية المادية التي تنكر الإنسان ومطلقيته وقداسته والتي تؤكّد أسبقية المادّة على الإنسان وعلى وعيه وعلى كل القيم المعرفية والأخلاقية، والتي تدرك الواقع من خلال مقولات مادية، أي مقولات مستمَدة من خصائص المادة مثل الطول والعمق والارتفاع والكثافة والسرعة، وتستبعد ما عدا ذلك من خصائص يزعمون أنها تتنافى مع العقل.

ثانيا: طبيعة النموذج المعرفي المادي

والنموذج المعرفي الغربي الحديث (وهو نموذج عقلاني نفعي مادي) هو النموذج الكامن وراء الأمثلة التي سقناها، وهو أيضًا النموذج الكامن وراء معظم معارفنا وعلومنا وكثير من مواقفنا. وهو نموذج يتبدّى في مصطلحات هذه العلوم ومسلّماتها ومنطلقاتها ومناهجها وتفاصيلها وإجراءاتها، وإن تَبَنّى أحدٌ هذه المصطلحات أو المناهج دون إدراك كامل لبعدها المعرفي الكامن فإنه سيتبنّى مسلماتِ النموذج ومنطلقاته دون أن يدري. وهذا النموذج المعرفي هو أكثر النماذج المعرفية شيوعًا وسطوة، لأن الاستعمار الغربي قام بهزيمة العالم واقتسامه، وبتدويل نموذجه الحضاري وفرضه على الكثير من المجتمعات، إما من خلال القمع أو الإغواء، أو حتى أحيانًا من خلال خاصية الانتشار، حتى أصبح

الكثيرون يظنون أنّ هذا النموذج نموذج عالمي. ولذا فإن أكثر التحيزات شيوعًا في بلادنا وفي أرجاء العالم هو التحيز لهذا النموذج المعرفي الغربي.

وقد ضربنا الأمثلة لتبديات هذا النموذج، ويمكن أن نضيف له مئات الأمثلة الأخرى. وكثير من أبحاث هذا الكتاب تتناول في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير بعض التحيزات الكامنة للنموذج المعرفي الغربي المادي.

ويمكننا الآن أن نحاول وصف هذا النموذج، ثم ما ينتج عنه من تحيزات:

١ ـ تبدأ المنظومة المعرفية الغربية (المادية الحديثة) بإعلان أن مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزًا له، وهذا يعني أنّ الإله إما غير موجود أساسًا، أو أنه موجود ولا علاقة له بالمنظومات المعرفية والأخلاقية والدلالية والجمالية. فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، والمنظومات المعرفية والدلالية والأخلاقية والجمالية يتم تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العالم وهذا الزمان وحسب، أي أن ثنائية الخالق والمخلوق تصفّى تمامًا.

٢ ـ ظهرت، في البداية، الرؤية الإنسانية الهيومانية التي جعلت من الإنسان مركزًا للكون، بل وآلهته. وكان أدب عصر النهضة احتفاءً بتلك اللحظة في تاريخ الإنسان. التي تصور فيها الإنسان أنه سيّد الكون وكلّ المخلوقات، وياِلها من لحظة رائعة! فهي تشكل عودة لثنائية الإنسان والطبيعة على أسس مادية وداخل إطار مادي، أو هكذا كان الظن، إذ أنه تكشف أنها ثنائية واهية لأقصى حدّ من البداية، فالمنظومات المالية لا تقبل بأي ثنائيات ولا تقبل بمركز سوى المادة.

ومنذ البداية كان هناك هدير الماديين الذين يعرفون منطق الأشياء والقانون الطبيعي والبنية الواحدية للنماذج المعرفية المادية. كان هناك منذ البداية هوبز ومكيافيللي، ثم جاء من بعدهم فلاسفة عصر الاستنارة

الذين أعلن بعضُهم أنّ الإنسان إن هو إلاّ آلة. ثم جاء داروين ونيتشه وأنجلز و(جانب من) ماركس وفرويد، وأخيرًا دريدا فقاموا بتفكيك الإنسان وإعادة تركيبه حتى يتسق مع منطق المادة والأشياء الطبيعية. والمنظومة المادية منظومة تذهب إلى أن العالم نسق كليّ طبيعي ماديّ متماسك وفي حالة حركة دائمة مستمرة، والعالم مكون إما من ذرات تائهة (حسب الرؤية الآلية للكون) أو كيان عضوي مصمت متماسك (حسب الرؤية العضوية) أو خليط منهما. والعالم يتسم بالسببية الصلبة الكاملة، بمعنى أنّ كلّ شيء له سبب مادي وأن (أ) ستؤدي حتمًا إلى (ب) - دائمًا وأبدًا - إن تكررت نفس الظروف.

والعالم كلٌّ متصلٌ واحد، حلقاته متشابكة متلاحمة ولا توجد فيه ثغرات أو فراغات، يسير نحو الاتزان والحركة المطّردة، يخضع لمنطق تطوري. فالكائنات كلّها في حالة تطور وتقدم مستمر لا تراجع فيه، ولذا فكل الكائنات قابلة للتحول والتغيير (فكل شيء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير جوهر واحد: المادة). وفي هذا العالم المادي الذي لا يقبل الثغرات، لا يوجد فارق كبير أو جوهري بين الإنسان والطبيعة، فالإنسان إن كان كيانًا مختلفًا عن الطبيعة فإنه سيشكل ثغرة وانقطاعًا في النظام الطبيعي المادي المستمر المتماسك المطرد الذي لا يقبل عدم الاستمرار. ولذا لابد من سدّ الثغرة، ولذا يؤكد النظام المادي على أن العناصر المشتركة بين الإنسان والحيوان (وربما الجماد) أكثر أهمية من تلك التي تفرق بينهما - أي أن الظاهرة و(الظواهر) الإنسانية تشكل مُتَّصَلاً واحدًا مع الظواهر الطبيعية يسري عليه القانون نفسه، أو القوانين. والظاهرة الإنسانية ليست فريدة ولا هي بمستعصية على التفسير. قد تختلف الظواهر الإنسانية في درجة تركيبيتها عن الظواهر الطبيعية، ولكنها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير يمكن ردّها إلى نفس القوانين المادية التي تحكم الطبيعة، والتي تتجاوز كلّ الغائيات والأغراض (الدينية أو الإنسانية).

يُرد الإنسان، إذن، إلى النظام الطبيعي المادي ويصبح جزءًا لا يتجزّأ منه، ولعل مفهوم الإنسان الطبيعي (المادي) هو التعبير عن هذه

الظاهرة، فهو كائن طبيعي موجود في كليته داخل النظام الطبيعي يعيش في الطبيعة وبها ومنها وعليها، ولا وجود له خارجها، جزء لا يتجزأ منها، يسري عليه ما يسري على الكائنات الأُخرى، وليس له هدف إنساني مستقل عن غايات الطبيعة (أولاً غايتها المحايدة) وليس له إرادة مستقلّة عن القانون الطبيعي، ويمكن تفسيره من خلال القوانين الطبيعية، أي أن ثنائية الإنسان/الطبيعة التي انطلقت منها الهيومانية الغربية أصبحت ثنائية الإنسان الطبيعي/المادي في مقابل الطبيعة/المادة، وهي ثنائية واهية تمامًا وزائفة، فما الفرق بين الإنسان الطبيعي (المادي) والطبيعة/المادة؟ ألا يستمدّ قوانينه منها؟ لذا تصفى ثنائية الإنسان والطبيعة لحساب الطبيعة، حينئذ يصبح الإنسان مادة لا قداسة لها، لا يحوي أي أسرار أو خصوصية، ومن ثم يفقد مركزيته ويصبح إما ذرة تافهة ليس لها وضع خاص أو قيمة خاصة (في الرؤية الآلية المادية) أو يصبح جزءًا من كل ليس له أهمية في حد ذاته (في الرؤية العضوية المادية).

ولنلاحظ هنا أن هذه المنظومة بدأت بسحب الأشياء (الطبيعية) من عالم الإنسان ووضعتها في عالم الأشياء الذي له قوانينه. ثم تم سحب الإنسان نفسه من عالم الإنسان ووُضع في عالم الأشياء حيث تم إخضاعه لقوانينها، أي القانون الطبيعي، أي أن المنظومة المعرفية الغربية المادية الحديثة بدأت بإعلان موت الإله باسم مركزيّة الإنسان، وانتهت بإعلان موت الإنسان باسم الطبيعة والأشياء والحقيقة المادية. وهذه هي الواحدية المادية: أن تصبح كلُّ المخلوقات خاضعة تمامًا لنفس القانون المادي الصارم وأن يسود منطقُ الأشياء على الأشياء وعلى الإنسان. وهذا هو حجر الزاوية في المشروع المعرفي الغربي: ثمة قانون واحد وثقافة واحدة وإنسانية واحدة (تكتسب وحدتها من كونها جزءًا من النظام الطبيعي)، ولذا فإن ثمة نموذجًا واحدًا للتطور.

وانطلاقًا من كل هذا، تم طرح رؤية معرفية ورؤية أخلاقية، وتم تحديد الأولويات، ويلاحظ أن حركة البناء الفكري المادي، تتجه دائمًا نحو تصفية الثنائيات التي نجمت عن الثنائية الدينية (الخالق/المخلوق)

وعن الثنائية الهيومانية (الإنسان/الطبيعة).

(أ) فعقل الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، قادر على تسجيلها وتلقيها بشكل موضوعي وبكفاءة وحياد، ولكنه غير قادر على تجاوزها أو الاستقلال عنها، فهو جزء لا يتجزأ منها. والعقل لا محدود مثل الطبيعة، ولكنه أيضًا سلبي محايد، وليس له حدود مستقلة (ولنا أن نلاحظ أن صفات العقل هي ذاتها صفات الطبيعة/المادة وصِفات الإنسان الطبيعي المادي).

(ب) والعقل قادر على تسجيل الجوانب العامة والمشتركة، فالجوانب العامة هي الجوانب الطبيعية المادية وهي وحدها التي تساعده على التوصل للقانون العام.

(ج) الحقائق عقلية وحسية، قابلة لأن تُعرف في جميع جوانبها، والموجود هو ما نحسه ونتعقله وما وراء ذلك فأوهام، والمعرفة معرفة حسية فقط.

(د) ما هو مجهول في الطبيعة (المادية والبشرية) هو أمر مؤقت، إذ أنه سيصبح معلومًا من خلال تراكم المعلومات، ورقعة المجهول ستتراجع. وسيؤدي تزايد رقعة المعلوم والتراكم المعرفي المستمر إلى التحكم الكامل أو شبه الكامل في معرفة الطبيعة البشرية المادية معرفة كاملة أو شبه كاملة بحيث تصبح كلّ الأمور (إنسانية كانت أم طبيعية) أمورًا نسبية مادية معروفة ومحسوبة ومبرمجة، ويصبح العالم مادة استعمالية لا قداسة لها.

(هـ) العقل قادر على إعادة صياغة الإنسان وبيئته المادية والاجتماعية بما يتفق مع القوانين الطبيعية العامة التي أدركها الإنسان من خلال دراسته لعالم الطبيعة والأشياء (وهذا ما يسمى عملية الترشيد، أي تنميط الواقع من خلال فرض الواحدية المادية عليه حتى يمكن التحكم الكامل فيه ثم حوسلته، أي تحويله إلى وسيلة ومادة استعمالية يمكن توظيفها بكفاءة عالية وتعظيم فائدتها).

وإذا انتقلنا من المنظومة المعرفية إلى المنظومة الأخلاقية، فإن هذا العالم المادي لا يعرف المقدسات أو المطلقات أو الغائيات، وهدف الإنسان من الكون هو عملية التراكم والتحكم هذه، وهدف العالم هو السيطرة على الأرض وهزيمة الطبيعة وتسخير مواردها وتحقيق هيمنة الإنسان الكاملة عليها. ولتحقيق هذا، لا بد من إدخال كلّ الأشياء (الإنسان والطبيعة) في شبكة السببية الصلبة حتى يتم شرحها وإخضاعها للقوانين الطبيعية. والإنسان هنا ليس كائنًا مستخلفًا أو مكرمًا وإنما كائن ماديّ.

والقوانين الأخلاقية لا وجود لها إذ لا يوجد سوى المنفعة واللذة وتعظيم الإنتاج بهدف تعظيم الاستهلاك حتى تستمر عملية الإنتاج في الدوران ويزداد الاستهلاك، وهكذا في حركة دائرية تشبه العود الأبدي عند نيتشه أو مسرحية في مسرح العبث أو الرؤية الوثنية للتاريخ كدوائر لا معنى لها.

ولا بد أن نضيف بُعْدًا أساسيًا لهذه المنظومة الفلسفية المادية كثيرًا ما تهمله الدراسات الغربية وغير الغربية، وهو أن هذه المنظومة على مستوى الممارسة التاريخية أخذتْ شكلَ الإمبريالية الغربية. فهذه المنظومة وضعت الإنسان في مركز الكون (نظريًا). هذا الإنسان لا تحده حدود ولا تقيده قيود ولا يرتبط بأي قيم أخلاقية، ومن ثم أصبحت القوة هي المعيار الأساسي. وبدلاً من أن يصبح العالم مادة استعمالية لكلّ الجنس البشري، أصبح العالم ومعظم البشرية مادة استعمالية للجنس الأبيض. وبدلاً من أن يقف الإنسان في مركز الكون وقف الإنسان الأبيض فيه ومارس إحساسًا بهذه المركزية وضرورة الحفاظ عليها وفرضها على الآخرين (وهذا أمر متوقع تمامًا في غياب المطلقات الأخلاقية). ومن هنا ظهرت الرؤية المعرفية الإمبريالية التي هيمنت على عقل الإنسان الغربي، وعلى رؤيته للعالم، وبعدها ظهر التشكيل الإمبريالي الغربي، حين قرر الإنسان الأبيض بعد عصر نهضته ومركزيته السيطرة على الكون (الإنسان والطبيعة) فجيَّش الجيوش وقام بإبادة سكان الأمريكتين ونقل ملايين الأفارقة إلى هاتين القارتين ليتحولوا إلى قوة عضلية، فهلك بعضُهم أثناء

عملية النقل وتم تحطيم الباقين بعد وصولهم. ثم نشر قواته العسكرية في كل أنحاء العالم وحطّم البنى الاقتصادية والسياسية والثقافية والمحلية وحوّل آسيا وأفريقيا إلى مستعمرات وأسواق لمنتجاته وإلى مصدر للمواد الخام والعمالة الرخيصة والربح. ومن خلال الهيمنة العسكرية المباشرة فرض النظام العالمي القديم، ومن خلال خليط من الهيمنة العسكرية وتجنيد النخب السياسية والثقافية المحلية الحاكمة فرض النظام العالمي الجديد.

ثالثًا: تحيزات النموذج المعرفي المادي

وكلّ تحيزات النموذج المعرفي الغربي الحديث نابعة من واحديته المادية الناجمة عن تصفية ثنائية الإنسان والخالق، ومن ثم ثنائية الإنسان والطبيعة.

١ ـ وأهم التحيزات هو **التحيز للطبيعي المادي على حساب الإنساني وغير المادي**. وهو تحيز ضد الطبيعة البشرية لصالح الطبيعة المادية وطبيعة الأشياء. ويظهر هذا في محاولة تفسير ما هو إنساني بما هو طبيعي وغير إنساني، فيخضع الإنسان بشكل مطلق لقوانين الضبط والقياس والتحكم والتفسير التي تستخدم في دراسة الظواهر الطبيعية، وتخضع الظواهر الاجتماعية لممارسات مناهج البحث في العلوم التجريبية نفسها، وهذا ما يسمّى بوحدة العلوم (في مقابل استقلال العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية).

وفكرة وحدة العلوم هي الترجمة المعرفية والأخلاقية لتصفية ثنائية الإنسان والطبيعة، وهي المنهجية التي يتم عن طريقها فرض الواحدية المادية على الكون، وفرض منطق الأشياء على الإنسان وحوسلة العالم بأسره (أي تحويله إلى وسيلة) واختزاله إلى بعد طبيعي مادي واحد يسري عليه القانون أو القوانين العامة للمادة. وينجم عن الانتقال من الإنساني إلى الطبيعي **تحيز ضد الغائية وإسقاط للأبعاد الأخلاقية والنفسية والإرادية** (ولنقل العناصر الإنسانية لأن الإنسان هو المخلوق الوحيد في الكون صاحب الإرادة الحرة، الذي يبحث عن الغاية في الكون، والذي يتبع

منظومات أخلاقية ينظم بها سلوكه). ثم تظهر الحتميات المختلفة التي تفسر الكون وسلوك الإنسان والبعوضة بشكل علمي حتمي، أما أحلام الإنسان وتطلعاته الأخلاقية وقراراته الحرة فهذه أمور غير علمية (خاصة - كيفية - غائية).

٢ - في هذا الإطار، **ثمة تحيز للعام على حساب الخاص.** والافتراض السائد أنه كلما تم تجريد الظواهر من خصوصياتها وارتفاع المستوى التعميمي، ازددنا علمية ودقة. ويجب أن يستمر تجريد الظواهر من خصوصياتها (الإنسانية والغائية) التي تشكل ثغرة في النظام الطبيعي المتصل، إلى أن نصل إلى مستوى تعميمي يقال له علمي وعالمي تُسد فيه كلّ الثغرات وتُصفى فيه كلّ الثنائيات، وهو المستوى الذي يتم فيه الوصول إلى القانون (الطبيعي/المادي) العام، أي القانون الذي يربط الإنساني بالطبيعي، ويخضع الإنساني للطبيعي، ويتحول فيه الإنساني إلى طبيعي/ مادي.

وكل هذا يعني أن المنحنى الخاص للظاهرة (خصوصياتها وفرادتها وتعينها) يشكل عائقًا في عملية الدراسة العلمية، ويبطئ من عملية التجريد التي تؤدي إلى الوصول إلى القواعد الطبيعية العامة.

٣ - ثمة تحيز **للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب غير المحسوس واللامحدود وما لا يقاس والكيفي.** فالعلم الغربي قد حصر دراسة الظواهر في العالم المحسوس فقط، ولذا تعرضت كلّ الملامح اللامحدودة والمركبة والكيفية (في ظل النماذج التحليلية المادية) إلى التجاهل، فما لا يمكن قياسه أو ملاحظته خارجيًا، فهو ليس موضوعًا للدراسة العلمية. فالمؤثرات من خارج العالم المحسوس والمعروف لنا لا تقبل بسهولة الملاحظة أو التجربة أو التعبير الكمي أو الإحصائي الذي يتبناه العلم الحديث. وكلّ ما لا يمكن قياسه وتفتيته كميًا باستخدام أدوات القياس الكمي المحايد، مثل العناصر الغائية والأخلاقية، تعتبر أمورًا ثانوية يمكن استبعادها وإهمالها فهي لا يمكن أن تقاس بدقة أو حياد.

٤ ـ **ثمة تحيز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتعددي وغير المتجانس**، فيتم التحيز للظواهر البسيطة والتفسيرات البسيطة التي تردّ الظاهرة إلى مبدأ واحد أو متغير واحد أو متغيرين، ويتم تفسير السلوك الإنساني من خلال نماذج بسيطة. ومن هنا ظاهرة الواحدية السببية المرتبطة تمام الارتباط بوحدة العلوم والواحدية المادية. فثمة بحث دائب عن مركز واحد كامن في المادة وعن سبب واحد لتفسير الكون (مطلق علماني كامن في المادة) يشكل الركيزة الأساسية لكل شيء ويُرد إليه كلّ شيء، فهو مصدر الوحدة والتماسك في الكون والنقطة أو الغاية التي تتحرّك نحوها كلّ الكائنات بما في ذلك الإنسان. وغالبًا ما يكون هذا المبدأ هو المتغير الاقتصادي (المنفعة المادية عند بنتام ـ تحقيق الربح وتراكم الثروة عند آدم سميث ـ وتطور أدوات الإنتاج عند الماركسيين)، ولكنه قد يأخذ أشكالاً أُخرى (الجنس عند فرويد ـ البطولة عند كارليل ـ الجنس الآري عند النازيين ـ أرض الميعاد عند الصهاينة).

هذه الواحدية السببية النابعة من الواحدية المادية تنطوي على رفض عميق للآخر المختلف، فوجود الآخر يعني وجود نماذج مختلفة وقوانين مختلفة للبشر (داخل إطار من الإنسانية المشتركة الذي لا يجب التنوع الإنساني).

٥ ـ **تحيز للموضوعي على حساب الذاتي**، والالتزام بالموضوعية في هذا السياق يعني أن يتجرد الباحث من خصوصيته ومن التزامه الخلقي ومن عواطفه وحواسه وكليته الإنسانية، ويحول عقله إلى صفحة بيضاء وسطح شمعي يسجل الحقائق ويرصد التفاصيل بحياد شديد وسلبية كاملة، وبذلك تتحول الظاهرة موضع الدراسة إلى مجرد شيء. وهذه الموضوعية تمتد لتشمل الظاهرة الإنسانية التي على الباحث أن يراقبها بتجرد كامل وحيادية وبرود شديدين، بحيث يصبح الإنسان موضوعًا لا يختلف عن الموضوع الطبيعي، يوصف ويرصد من الخارج مع إهمال الجواني والدوافع الداخلية. ومن ثم يمكن للتفسيرات أن تكون تفسيرات شاملة ونهائية. ومع هذا، يجب الإشارة إلى أن الواحدية السببية تعبر عن نفسها من خلال تأرجح شديد بين قطبين متنافرين: موضوعية كاملة في

المنهج وحيادية في الإجراءات ورغبة في الوصول إلى القوانين العامة البسيطة الخالية من المطلقات والغائيات التي تفسر الكون تفسيرًا شاملاً، أي أن هناك رغبة في التفسير العقلاني المادي الذي يُدخل كل شيء في شبكة السببية الصلبة والاستمرارية المطلقة التي لا انقطاع فيها. وبطبيعة الحال، تفشل هذه المحاولة، خصوصًا إذا كان موضوع الدراسة هو الإنسان. وهنا يحدث العكس تمامًا، فبدلاً من الموضوعية الكاملة ثمة ذاتية مطلقة وانغلاق على الذات واكتشاف أن هناك انقطاعًا كاملاً بين الظواهر وغيابًا لأي استمرارية، ومن ثم لا يمكن التوصل إلى أي قوانين عامة. فينتقل الإنسان من العقلانية المادية (والتحديث والاستنارة) إلى اللاعقلانية العبثية المادية (وما بعد الحداثة والإظلام) (وهذا التأرجح ـ كما أسلفنا ـ هو سمة واضحة في الحضارة الغربية الحديثة).

ويلاحظ أن التأرجح يتم بين شكلين من أشكال الواحدية، ففي القطب الأول ارتباط بشيء واحد: الإنسان ـ العقل ـ التحكم الكامل. وفي القطب الثاني يوجد العكس: الطبيعة ـ اللاعقل ـ السيولة الكاملة.

والتحيز ضد الغائية والخصوصية والفردية والتركيبية والذاتية هو تحيز ضد الصفات الإنسانية للإنسان وتحيز للصفات المادية الطبيعية، أي أنها تعبير عن تصفية ثنائية الإنسان والطبيعة. ويمكن أن نرى تحيزات النموذج المادي الأخرى في هذا الإطار، فالتحيز للحركة (في مقابل السكون)، والتراكم والاستمرارية (في مقابل الانقطاع وعدم الاستمرار)، والخط المستقيم والدائرة الكاملة (في مقابل الخطوط المتعرّجة والحلزونية والأشكال الناقصة)، هي كلّها تحيزات للطبيعي على حساب الإنساني.

٦ ـ ويتبدّى هذا التحيز المعادي للإنسان في هيكل المصطلحات، **فالمصطلح الأمثل هو المصطلح العام ـ الدقيق ـ الوصفي ـ الكمي الذي ينبذ المجاز**. ومن الملحوظ أنه عادة ما تستعار مصطلحات، هي في جوهرها صفات للأشياء الطبيعية، لوصف الظاهرة الإنسانية. ويرتبط بكل هذا **تحيز للدقيق والرياضي على حساب المبهم**، فكل العلوم تحاول أن تكن علومًا دقيقة لتتخلص من الثغرات، ومن هنا تصبح لغة الجبر

لغة نموذجية حيث لا توجد ثغرة تفصل بين الدال والمدلول، أو بين الاسم والمسمى، أو بين الإشارة والمشار إليه حيث تصبح (أ) هي (أ) و(ب) هي (ب)، ومن ثم يلاحظ الاستخدام المتزايد للنماذج الرياضية في معظم العلوم الإنسانية. والنموذج الرياضي هو صورة ذهنية تمثل الواقع تمثيلاً كميًا رياضيًا، ولها قدرة على محاكاة حركته وتفسيرها والتنبؤ بها. وقد تزايد الاعتقاد بأنه يمكن ترجمة أكثر الظواهر تركيبًا وتعقيدًا إلى معادلات وأرقام.

وحتى يتسنّى للباحث دراسة الملامح الكمية الخارجية للظاهرة، لا بد أن يعتمد أساسًا على أدوات القياس والتفتيت الكمي الخارجي (استمارة ـ استبيان ـ مؤشرات إحصائية ـ نماذج رياضية)، وذلك للإحاطة كميًا بالظاهرة، وهو، في سبيل وصوله إلى هذه النتائج العلمية، يكون حريصًا على تفتيت الكلية العضوية للظاهرة وعلى تشريحها واختزال عناصرها الأولية وجزئياتها بحيث يتحول التمايز الكيفي الداخلي للظاهرة إلى اختلاف كمي خارجي.

٧ ـ والتحيز للدقة البالغة (التي تصل إلى لغة الجبر والرياضة) هو تحيز للنموذج الطبيعي غير الإنساني ـ كما أسلفنا. ولكن هناك عنصر آخر ينبغي إدراجه إذ يجب أن ندرك أن **التحيز للدقة البالغة في التعريفات والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة واضحة هو تحيز للمصطلحات الغربية.** فالمشروع المعرفي الغربي الحديث هو المشروع الوحيد في العالم الذي اكتملت معالمه وأطره ومنهجياته وآلياته، وهو مشروع تسانده مجموعة هائلة من المؤسسات البحثية والثقافية والسياسية والعسكرية التي يمكنها توثيق أي شيء وإشاعة أي مفاهيم وحجب أي معلومات أو تهميشها. هذا في مقابل المشاريع المعرفية الأُخرى (بما في ذلك المشروع المعرفي الإسلامي) فهي لا تزال غضّة في طور التكوين، كما أن ملامحها النظرية العامة لم تكتمل بعد ولم تتبلور رغم وجود الأُطر العامة. وهذه هي طبيعة اللحظة الحضارية التي نعيشها فهي لحظة ولادة (وهذا القول يسري أيضًا على الفكر الاحتجاجي داخل الحضارة الغربية ذاتها، فهو فكر يمثّله بضعةُ مفكرين، ولكنه لا يمثّل منظومةً نظرية متكاملة ولا توجد

مؤسسات بحثية ضخمة تتبنى أطروحاته وتدافع عنها وتقوم بتطويرها). ولذا فالإصرار على الدقة البالغة والوضوح الكامل، وعلى أن تكون الأطروحات والتعريفات مكتملة سيؤدي إلى تبنّي المصطلحات والمفاهيم والنماذج الغربية، قَبِل الإنسان أم أبى. ولذا، لابد من القبول بقدر من الإبهام (والإبهام غير الغموض، كما أن التركيب غير التناقض) وبالتعريفات الإجرائية والافتراضات التفسيرية المبدئية إلى أن تترابط كلّ هذه الأمور وتكتمل المنظومة المعرفية وهيكلها المصطلحي.

٨ ـ التحيز ضد الغائية والخصوصية المادية والانقطاع، والتحيز للاّغائية والعمومية والواحدية المادية والاستمرارية واللغة الرياضية، الهدف منه واضح: **تيسير التحكم الإمبريالي في الواقع**، فما يُطبق عليه الواحدية المادية، أي ما يتم ترشيده، يمكن اختزاله وتبسيطه وتنميطه وإدخاله شبكة السببية البسيطة الصلبة، أما ما لا يمكن اختزاله أو تفسيره فإنه يُهَمّش ويُوضع في خانات مختلفة مثل «غير طبيعي» و«غير مهم» و«فوضوي» و«لا يصلح موضوعًا للبحث».

رابعًا: التقدّم (المادي) أو التحيز الأكبر

من المفاهيم الأساسية التي تلهج بها كلّ الألسنة مفهوم التقدّم. فقد أصبح التقدم هو هدف كلّ الناس، التحديث يتم من أجل التقدم، والتنمية تتم من أجله، والهدف والبناء والمشاريع والخطط والانقلابات كلّها تتم باسم هذا الشيء السحري. ولنسأل طفلاً في إحدى حارات مدينة دمنهور المصرية القديمة، أو في مدينة ميدل تاون الأمريكية، أو عجوزًا في أحد شوارع طنطا أو نيويورك، الجميع سيجمع على أننا لا بد وأن نتقدم، وبدون تقدم سنهلك.

دعونا ننظر إلى دمنهور: الجميع يُجمع على أنه تم إحراز تقدم في هذه المدينة التي قضيتُ فيها طفولتي وصباي. انظر مثلاً إلى عدد الهواتف وحجم الطرقات وعدد السيارات، وكمية البروتين التي يستهلكها الفرد، وسرعة إيقاع الحياة ـ كلّ المؤشرات تدلّ على التقدّم، ولكن... ولكن...

في طفولتي كنّا نخرج في العصر، فيصنع المَهَرَة منّا (ولم أكن واحدًا منهم قط) طائراتٍ من الورق، ملونة جميلة، تطير في السماء التي كانت لا تزال زرقاء. وكانت أمهاتنا يصنعن لنا كرات صغيرة (من الجوارب القديمة التي تمّ رتقها عشرات المرات من قبل) ونلعب كلّنا، لا فرق بين غني وفقير، فالجميع قادر على صنع طائرات الورق وعلى صنع الكرات الجوربية. وهكذا كانت لحظة اللعب هي ذاتها لحظة التحرر من الصراع الطبقي والتفاوت الاجتماعي (ولو للحظات) ولحظة التضامن الكامل (ولو للحظات).

أما الآن، فإن لحظة اللعب في دمنهور هي أيضًا لحظة تصعيد الصراع الطبقي، فالأولاد الفقراء لا يزال عليهم صنع الكرة الجوربية وتطيير الطائرات الورقية التي أصبحت فجأة كريهة بعد ظهور ألعاب (فيشر) الكهربائية التي يشتريها المرء مع البطاريات ليعطيها لابنه الذي يجلس أمامها في سلبية غير عادية لتقوم هي بالحركات والألعاب بالنيابة عنه، ويتحول الشيء إلى مركز النشاط، ويتحول الإنسان إلى الشيء المتلقّي المسكين الساكن. وبطبيعة الحال، مع تزايد معدلات التقدم والترشيد، ستظهر في دمنهور ألعاب (الفيديو) Video games، وهي قمة التقدم وآخر صيحة في عالم الألعاب، وهي أيضًا قمة العزلة وآخر صيحة في عالم الاغتراب، إذ يجلس الطفلُ وحيدًا بمفرده أمام جهازٍ أصمّ يتحاور معه بكفاءة عالية حسب برنامج مقرر نتيجته معروفة، ألعاب لا تعرف الضحك أو البكاء، ولا هي بالحارة ولا هي بالباردة، ألعاب تهدر إنسانية الإنسان، فالإنسان هو من يأتنس بغيره من البشر.

كانت نسبة التوتر في دمنهور في طفولتي أقل بكثير، فبعد العصر كان معظمُ الناس عندهم وقت فراغ، ومن ثم كان عندهم وقتٌ للتواصل والتراحم، أما الآن فقد زادت نسبةُ التوتر بشكل ملحوظ. فهل يعود هذا لانخفاض وقت الفراغ؟ أم أن سببه التلوث (في البر والبحر والسماء)؟ أم هو تصدّع أركان الأُسْرة التقليدية التي كانت تمدّ الإنسان بقدر عالٍ من الطمأنينة؟ أم ارتفاع أصوات أبواق السيارات الذي لا يتوقف ليل نهار؟ ماذا حدث للحدائق التي كانت تزين دمنهور: حديقة

المتنزه (حيث كنا نستمع للموسيقى والتي غطّى معظمها الأسفلت)، وحديقة الأسماك (ذات السمك الملون)، وحديقة نادي البلدية (حيث يوجد الآن محطة بنزين)، وأين المشتل الذي يقال إنه كان يضم كثيرًا من الأشجار النادرة؟ (في أثناء عودتي من المدرسة، كنت أمرّ عليه لآكل «كامكوات» وهو نوع من الحمضيات في حجم البلح)، كلها اكتسحها التقدم في طريقه. وفي المساء كنّا نجلس على السطوح نغنّي ما حفظناه من أغانٍ أو نسمع قصصًا مرعبة خرافية، أو نرتكب حصتنا الإنسانية من الشرور ونتأمل في النجوم ونشعر بالتراحم (فقد كان عندنا متسع من الوقت). وفي ليالي رمضان، كان يأتي محمد الأعور، بائع الصحف طوال العام والمسحراتي في رمضان، ليغني أغاني شعبية جميلة، وحكي لي مرة قصة الجمل الذي هرب من الجزار، وفرّ إلى رسول الله ﷺ في المدينة المنورة، وطلب منه الأمان، فمنحه إياه. ومن ساعتها أصبح الجمل إحدى الصور الراسخة في وجداني. وفي العشرة أيام الأخيرة من رمضان كان محمد الأعور يغني عن الوداع ـ لم يبقَ إلاّ الوداع ـ لم يبقَ إلا الجميل. كنت طفلاً صغيرًا، فكانت توقظني أمي ـ رحمة الله عليها ـ قبل السحور لأنظر من النافذة فأراه واقفًا، وبجواره مساعده يمسك بالفانوس وبكتاب يحوي أسماءنا التي كان يذكرها اسمًا اسمًا. أسمع اسمي ثم أعود لفراشي لأنام وأحلم.

ولا يقولَنّ أحدٌ من الواقعيين (ممن فقدوا المقدرة على الحلم والثورة وتغيير الواقع) أنني حالم رومانسي، فأنا أعرف تمامًا قسوة الحياة في دمنهور بالنسبة للمظلومين والفقراء، وأعرف الشر الكامن في نفس الإنسان (الذي لا يمكن أن يزيله التقدم كما كان يتوهم بعض الماديين). أعرف أن دمنهور لم تكن فردوسًا، ومن يخبرني بهذه الحقائق فلن يضيف لمعرفتي شيئًا. ولكن بدلاً من الاستقطاب الطفولي، وبدلاً من الإذعان للأمر الواقع، علينا جميعًا أن نمسك بالقلم ونفتح باب الاجتهاد ونفهم التقدم وندرك أسسه المعرفية وثمنه وثمرته.

وابتداءً يجب أن ندرك أن التقدم هو الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية (المادية) الغربية الحديثة، وهو الإجابة التي تقدمها على الأسئلة

النهائية التي يواجهها الإنسان: من أنا؟ وما الهدف من الوجود في هذا الكون: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب المنظور الإسلامي؟ أم معرفة الحقيقة والذات وفعل الخير وتحاشي الشر حسب المنظور الهيوماني الإنساني الغربي؟ أم هو الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء وتحقيق الربح واللذة؟ ومن الواضح أن الحضارة الغربية الحديثة قد قبلت بالتقدم باعتباره الغاية والمرجعية النهائية، ومفهوم التقدم (في المنظومة الغربية) يستند إلى منطلقات محددة ويتسم بسمات واضحة.

أ ـ يستند مفهوم التقدم (شأنه شأن كلّ المفاهيم الفلسفية والمعرفية الغربية الحديثة) إلى مفهوم الطبيعة/المادة، فالتقدم مثل قوانين الطبيعة عملية حتمية تتم رغم إرادة الأفراد وخارجها ولا يمكن لأحد إيقافها.

ب ـ والتقدم عملية عالمية خطية ذات اتجاه واحد تتم حسب قانون (طبيعي) واحد يتبدّى في كلّ زمان ومكان وفي جميع المجتمعات وجميع المجالات حسب متتالية واحدة تقريبًا.

جـ ـ يفترض مفهوم التقدم وجود تاريخ إنساني واحد (لا إنسانية مشتركة تتبدّى في تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة)، ولذا ما يصلح لتشكيل حضاري وتاريخي ما، يصلح لكل التشكيلات الأُخرى (وهذا ما نسميه وحدة الوجود التاريخية).

د ـ قد يتم التقدم عبر مراحل تطورية متتالية مختلفة في بعض التفاصيل والأسباب ولكن المراحل المختلفة تصل في نهاية الأمر إلى نفس الهدف وتحقق نفس الغايات.

هـ ـ تعتبر المجتمعات الغربية، خصوصًا غرب أوروبا، هي ذروة هذه العملية التطورية العالمية الطبيعية، ومن ثم فهي النموذج الذي يحتذى.

و ـ تستند فكرة التقدم إلى تصور أن المعرفة الإنسانية ستظل تتراكم بشكل مطرد.

ز ـ مع تزايد التراكم ستزداد المعرفة ومن ثم سيزداد تحكم الإنسان في بيئته.

ح - الموارد الطبيعية في الكون غير محدودة.

ط - عقل الإنسان هو الآخر غير محدود. ولهذا فهم عادة ما يتحدثون عن «التقدم اللانهائي» (وغني عن القول أن كثيرًا من المقولات السابقة ثبت قصورها أو خطؤها).

وكما أسلفنا - التقدم هو الإجابة الغربية المادية على السؤال الخاص بالهدف من وجود الإنسان في الكون، فهو قد وُجد لإحراز التقدم. ولكننا لو دققنا النظر سنكتشف ما يلي:

أ - عملية التقدم (مثل الطبيعة/المادة) ليس لها غائية إنسانية محددة أو مضمون أخلاقي محدد، فالتقدم (مثل الطبيعة/ المادة) مجرد حركة أو عملية. وفي الوجود الإنساني المتعين، عادة ما يتقدم المرء نحو شيء ما من مكان إلى آخر، ولكن التقدم في المفهوم الغربي (المادي) عملية حركية تعني الانتقال (الترانسفير) دون تحديد الهدف من الحركة.

ب - التقدم، بذلك، يصبح بلا مرجعية أو يصبح مرجعية ذاته، ومن ثم يصبح هو الوسيلة والغاية، فنحن نتقدم كي نحرز مزيدًا من التقدم (وهي عملية «لا نهائية»)، أي أن التقدم ليس حتميًا وحسب وإنما نهائي أيضًا.

جـ - ولكن الحركية ليست محايدة تمامًا ولا بريئة تمامًا، فثمة تحيز كامل للرؤية المادية كامن في مفهوم التقدم الغربي. ومعيار التقدم في نهاية الأمر هو زيادة المنفعة وتعظيم اللذة لأكبر عدد ممكن من البشر. والإنسان هو الإنسان الطبيعي ذو الاحتياجات الطبيعية المادية العامة (ثم أصبح الإنسان الطبيعي الأبيض في المنظومة الإمبريالية). ولذا، نجد أن التقدم (مثل الطبيعة) لا يكترث بالخصوصيات التقليدية (الدينية والإثنية والأخلاقية). ولذا، نجد أن مقاييس التقدم عادةً مقاييس مادية عامة مثل عدد الهواتف ونسبة البروتين وعدد السيارات وسرعتها وطول الطرق ومعدل تحرك البشر وتنقلهم (كلما زادت الحركية زاد التقدم)! وعادة ما تركز هذه المقاييس على أشياء تقاس، أما ما لا يقاس فيُستبعد كمؤشر.

وقد أدى هذا بطبيعة الحال إلى ظهور تشكيلة صناعية جديدة مبنية على الغزو، تحسب منتجاتها بمقاييس مادية، ويهمل حساب تكلفتها البيئية والمعنوية.

وفكرة التقدم باعتباره قانونًا عامًا طبيعيًا، والغرب باعتباره قمة التقدم، تؤدي إلى تقبل مسلّمة تفوّق الغرب وعالميته وإطلاقه ومسلّمة معيارية النموذج الحضاري والمعرفي الغربي بحيث يصبح نموذجًا قياسيًا للبشرية جمعاء، ويصبح نسقًا واحدًا يتيمًا على الجميع الالتزام به واتباعه إن أرادوا سدّ الفجوة بينهم وبين الغرب للوصول إلى الرقي والسعادة. ويؤدي ذلك إلى إسقاط القيم والمثل والغايات والخبرة الغربية على العالم وتعميم النظريات والمفاهيم في العلوم المختلفة (خصوصًا العلوم الاجتماعية) دون الأخذ في الاعتبار خصوصيات كلّ مجتمع واختلاف الحضارات. كما يؤدي إلى إنكار التجارب الإنسانية، وإنكار أهمية الآخر والسعي إلى نفيه خارج إطار العلم والتاريخ بل وحتى الوجود (لا بمعنى الوجود المادي وإنما من خلال الحضور المتميز المعبر عن الهوية). ويشار للآخر باعتباره العالم غير الغربي: أي العالم بأسره باستثناء غرب أوروبا وأمريكا الشمالية. وبالتدريج، تستبطن كلّ الشعوب هذه النماذج الغربية وتتبنّى معايير النموذج الغربي للحكم على ذاتها.

في إحدى الدول العربية، سمعت المدير العام لشركة الطيران القومية يتحدث في التليفزيون، وبعلمية واستنارة واضحتين. أخبرنا أن معدّل تنقّل الأفراد هو أحد المؤشرات على التقدم، وأشار بثقة بالغة إلى المعدل العالمي في الدول المتقدمة. ثم أضاف بتقوى واضحة: وبمشيئة الله سنصل إلى هذا المعدل عما قريب! وانطلاقًا من هذا التبنّي الببغائي الأبله لمنظومات الآخر المعرفية يتم نقل التكنولوجيا بشراهة غير عادية دون إدراك لثمن التقدم الحقيقي، دون فهم لارتباط التكنولوجيا العضوي بقيم وثقافة البيئة المنتجة لها، ودون إدراك أن التكنولوجيا ليست مجرد آلات ومعدات وإنما هي قدرة توليدية إبداعية لتعديل طرق الإنتاج وتحسين وسائل التعامل مع البيئة لإشباع الحاجات الإنسانية، ومن ثم غير قابلة للاستيراد ولا للنقل إلا في هذه الحدود. ومفهوم الناتج القومي

الإجمالي يعبّر عادة عن هذا المفهوم للتقدم وعن هذا التحيز للنموذج المعرفي الذي يستبعد الاعتبارات الاجتماعية والبيئية والأخلاقية والنفسية. وكلّ المفاهيم المرتبطة بمفهوم التقدم مثل «رفع مستوى المعيشة» و«تحسين الدخل القومي».. إلخ مرتبطة بمفهوم التقدم والنموذج المعرفي الغربي.

وقد حان الوقت لحساب ثمن التقدم، وعلينا أن نلاحظ أن عائد التقدم محسوس ومباشر يمكن قياسه، أما ثمنه فهو غير محسوس وغير مباشر ولا يمكن قياسه. كما يجب أن نلاحظ تداخل ثمرة التقدم مع ثمنه، تمامًا مثل تداخل ثمن التقاليد مع ثمرتها، ولذا لابد من تغيير المؤشرات قليلاً وجعلها أكثر اتساعًا، ولنحاول أن نحول الكيف إلى كم أو على الأقل نرى الأثر الكمّي للتحولات الكيفية. ولنرصد الظواهر الاجتماعية السلبية المختلفة، مثل: المخدرات ـ الإباحية (التكاليف المادية لإنتاجها والتكاليف المعنوية لاستهلاكها) ـ السلع التافهة التي لا تضيف إلى معرفة الإنسان ولا تعمّق من إحساسه ـ تآكل الأُسْرة ـ طريقة التعامل مع العجائز ـ الوقت الذي يقضيه الإنسان مع أطفاله وزوجته ـ تراجع التواصل بين الناس بسبب الكومبيوتر ـ الأمراض النفسية (الاكتئاب وعدم الاتزان) ـ تزايد العنف والجريمة في المجتمعات التي يقال لها متقدمة ـ انتشار الفلسفات العدمية وفلسفات العنف والقوة والصراع (الداروينية الاجتماعية والنيتشوية) ـ تزايد الإحساس بعدم المقدرة على معرفة الواقع (ما بعد الحداثة) ـ تزايد الإحساس بالاغتراب والوحدة والغربة ـ تزايد إنفاق الحكومة على التسليح وأدوات الفتك (يقال إنه لأول مرة في التاريخ البشري، ينفق الإنسان على السلاح أكثر مما ينفق على الطعام والملبس) ـ ظهور إمكانية تدمير الكرة الأرضية إما فجأة (من خلال الأسلحة النووية) أو بالتدريج (من خلال التلوث) ـ أثر السياحة وحركة التنقل على نسيج المجتمعات وعلى تراثها. فلنرصد كلّ هذا ولنحسب التكلفة المادية والمعنوية لهذه الظواهر السلبية مع تحويل المعنوي إلى مادي. فضمن تكاليف انهيار الأُسْرة، تشتّت الأطفال وعدم وجود رعاية أُسَرية كافية، وهو ما يجعل العملية التربوية مكلفة للغاية، إذ لا بد أن تتم بقضّها وقضيضها في المدرسة. ولا شك أن هناك علاقة وثيقة بين

تزايد القلق بين الأطفال وهذه الظاهرة. كما لوحظ ـ دون شك ـ علاقة بين مرض الإيدز والحرية الجنسية (المرتبطة بالانفتاح والتقدم).

وما قولكم لو حولنا السعادة والطمأنينة ومدى تحققهما إلى واحد من أهم المؤشرات على التقدم؟ هنا سيقال لنا أن السعادة شيء نسبي متغيّر لا يقاس وكذا الطمأنينة، أما التقدم فيمكن قياسه علميًا. فهل هذا يعني أن التقدم شيء والسعادة والطمأنينة شيء آخر؟ إن كان الأمر كذلك، فماذا ينجز التقدم للإنسان إذن؟ التمدد المادي أم التحقق الإنساني؟ في هذه اللحظة يكشف مفهوم التقدم عن وجهه المادي الحقيقي، فبدلاً من مؤشرات من عالم الإنسان (السعادة والطمأنينة) نسقط في عالم السلع والمؤشرات المأخوذة من عالم الأشياء (السرعة ـ الإنتاجية... إلخ) دون أي اكتراث بمدى تحقيقها السعادة أو البؤس للإنسان.

وحتى على المستوى المادي، هناك مشاكل كثيرة. وأحبّ أن أطرح هنا مفهومًا جديدًا كامنًا في كثير من الدراسات وهو مفهوم «التخلّف الكوني في مقابل التقدّم العلمي الصناعي». فمنذ عصر النهضة والإنسان الغربي يتحدّث عن التقدّم العلمي الصناعي ويبين الثمرات التي يجنيها الإنسان من هذا التقدم (والثمرة كما قلنا مباشرة وواضحة). ولكننا نعرف الآن أن هذا التقدم الصناعي يؤثر بشكل سلبي على الكون بأسره وعلى المصادر الطبيعية بطريقة لم تكن واضحة أو ملموسة في البداية، ولكنها أصبحت الآن أمرًا معروفًا للجميع. هذا التأثير السلبي والدمار الذي يلحق بالبيئة والغلاف الجوي هو ما أسميه التخلّف الكوني (وكلمة «كوني» تعني أن الرقعة المعنية هي الأرض ككلّ وليس دولة بعينها، وأن الكائن المعني هو الإنسان كإنسان وليس مواطن بلد بعينه). ولذا، حتى تكون حساباتنا دقيقة لابد وأن نربط معدلات التقدم الصناعي بمعدلات التخلف الكوني، أي بالأضرار التي يلحقها التقدم الصناعي بالكون، خاصة وأن هذا التقدم الصناعي يفيد الغرب وحده، أما التخلف الكوني فيؤثر علينا جميعًا (فهي عملية غزو إمبريالية للكون تتم لحساب الإنسان الغربي). ولذا، لا بدّ أن تتناول حسابات ثمن التقدم الظواهر البيئية

المختلفة التي لم يتم حسابها من قبل مثل: ثقوب الأوزون ـ تلوث البحار ـ النفايات النووية ـ تلوث الهواء ـ تزايد سخونة الغلاف الجوي ـ تزايد ثاني أكسيد الكربون. إن حسابات المكسب والخسارة لابد وأن تأخذ هذا في الاعتبار. وقد فعلنا هذا بالفعل مع المبيدات الحشرية، فبعد أن كان معدل استخدامها أحد مؤشرات التقدم، تم حساب التكاليف الكونية، فقررتْ منظمةُ الأغذية والزراعة التابعة لهيئة الأمم أن ضررَ المبيدات (الكوني الآجل) أكثر من نفعها (الاقتصادي العاجل) ولذا نصحت بالتوقف عن استخدامها، وأصبح استخدام المبيدات الحشرية أحد المؤشرات على التخلف! فحسابات التقدم، لأنها مادية اقتصادية وحسب وتسقط العناصر الكونية، ليست دقيقة. وثمة إحصائية تذهب إلى أنه لو تم حساب التكاليف الحقيقية لأي مشروع صناعي (أي حساب المكسب المادي النهائي مخصومًا منه الخسارة الكونية والإنسانية)، لظهر أنه مشروع خاسر، وأن المشروع الصناعي الغربي قد حقّق ما حقق من نجاح واستمرار لأن الآخرين دفعوا الثمن، وأنه مع نجاح تجربة بعض الدول في اللحاق بالغرب بدأت تظهر الكارثة الكونية التي تتواتر أخبارُها في الجرائد يوميًا.

ولعل ظهور فكر «جماعات الخُضْر» والنظريات الجديدة للتنمية التي تتحدث عن الـ Sustainable growth (وهي عبارة تترجم بعبارة «التنمية المطَّردة» أو «المستدامة» أي التنمية التي لا ترهق المصادر الطبيعية ومن ثم يمكن الاستمرار فيها جيلاً بعد جيل، وهي تنمية مدركة لثمن التقدم والتخلف الكوني وتضع في حسابها الأجيال القادمة)، لعل هذا الفكر هو بداية إدراك ثمن التقدم الفادح. ونتيجة هذه العملية الرصدية الاجتهادية النقدية، قد تشحذ الهمم لاكتشاف أشكال صناعية جديدة أقل إجهادًا للإنسان وللبيئة.

خامسًا: بعض التحيزات الأُخرى

١ ـ النظرية الداروينية (والنيتشوية)

يفصح التقدّم عن وجهه المادي من خلال مجموعة من القيم الحاكمة

الكبرى والنهائية لحياة الإنسان العلماني، مثل «الصراع من أجل البقاء» و«البقاء للأصلح وللأقوى» و «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان» والهجوم على أخلاق الضعفاء وتمجيد الإنسان الأقوى (السوبرمان)، وهي قيم نابعة من الفلسفات المادية الغربية التي وصلت إلى قمّتها في أعمال «داروين» و«نيتشه»، وتعني أنّ عالم الإنسان هو ذاته عالم الطبيعة/المادة، وأنّ القيم المادية البيولوجية الصراعية تحكم كلًّا من عالم الطبيعة والغابة وعالم الإنسان والحضارة، وأن آلية التطور الوحيدة هي الصراع الدائم والشرس حتى الموت، وأن المرجعية الوحيدة لكل من الطبيعة والإنسان هي القوة، فهي تشكل الإطار المعرفي والأخلاقي.

٢ ـ السوق/المصنع

تعبر نفس النظرة المادية (الداروينية النيتشوية) عن نفسها من خلال استعارة أساسية، مترادفة تمامًا مع مفهوم الطبيعة/المادة، وهي رؤية العالم بأسره باعتباره سوقًا ومصنعًا. وهي رؤية تنبع من الوحدانية المادية نفسها، إذ يصبح كلّ شيء مادة توظّف، فالعالم هو كالآلة التي تتحرك (تمامًا مثل الطبيعة/المادة) والهدف من الوجود هو التحكم في كل شيء وتوظيفه، فيتم التحكم في الطبيعة المادية التي تصبح موادًا خامًا والطبيعة البشرية التي تصبح طاقة إنتاجية، وهي عملية تنتج سلعًا، ثم تنتقل السلع إلى السوق حيث يتحول الإنسان إلى قوة شرائية يقوم بشراء السلع واستهلاكها. وحركة السوق والمصنع تفترض عالمًا وإنسانًا نمطيًّا يخضع لآلياتها الصارمة وهي آليات صراعية تربصية ذئبية تذكر المرء بغابة داروين، رغم رتابتها الصارمة. وهذا ما يحققه الإنسان الاقتصادي الذي ينتج ليستهلك ويستهلك لينتج، لا يخدم إلاّ مصلحته وهو لا يسعى إلاّ إليها، ويتصارع مع الآخرين خارج نطاق أيّ مطلقات أخلاقية أو ثوابت معرفية. إن السوق/المصنع (مثل الطبيعة/المادة) كلٌّ مستمر متماسك يسير بحركة مطّردة، تتجاوز الغائيات الإنسانية وكلّ الأخلاقيات والمطلقات والثوابت.

٣ ـ الدولة المركزية

من التحيزات الكبرى النابعة من النموذج المعرفي الغربي التحيز لمفهوم الدولة القومية العلمانية المركزية. وهذا التحيز مرتبط بمفاهيم الترشيد والتقدم والتحكم المعرفي ووحدة العلوم. فمع الإيمان بوحدة العلوم ومقدرة العقل على مراكمة المعلومات وعلى إعادة صياغة الوقع بما يتفق مع القوانين الطبيعية التي يزداد الإنسانُ بها معرفة بمرور الزمن، ساد الاعتقاد بمقدرة العلم على قيادة المجتمعات وترشيدها. وكانت الدولة هي الآلية الكبرى القادرة على تحقيق ذلك عن طريق وضع الخطط الشاملة لتوحيد الواقع وتنميطه واختزاله وتكميمه (تحويله إلى كَمّ) وعلى القضاء على الجيوب الإثنية واللغوية حتى يمكن التحكم في الواقع وتوظيفه، وعلى تشييد البنية التحتية القادرة على تحقيق كل هذه الأهداف التي تتم في المجالين المادي والبشري. أمّا في المجال المادي، فيتم توحيد السوق وتشييد شبكة الطرقات وتوحيد المقاييس، أمّا في المجال البشري فيتم تأسيس بيروقراطيات مركزية متخصصة حديثة توجه الفرد حتى يصبح مواطنًا ينسى ولاءاته القديمة ولا يدين بالولاء إلا للدولة وحسب (المواطن يشبه الإنسان الطبيعي والإنسان الاقتصادي، فهو أحادي البعد يمكن تفسيره في إطار الواحدية المادية والسببية)، أي أن الدولة بهذا المعنى تصدر هي الأخرى عن مفهوم الطبيعة/المادة وعن الواحدية المادية نفسها، وهي تعبير آخر عن تصفية ثنائية الإنسان والطبيعة، وعن التحرك الدائم نحو الواحدية الطبيعية المادية التي تؤدي إلى إنهاء حيوية المجتمع وتحويله إلى آلة كبيرة رشيدة محكومة الحركة، تتبع القوانين العامة والمخططات المركزية.

ومما يجدر ملاحظته أن الدولة دائمًا تفضّل التعامل مع الوحدات الضخمة بدلاً من الوحدات الصغيرة مثل الأُسْرة والجماعات العضوية المترابطة (ومن هنا التحيز ضد الأُسْرة والجماعة، ومن هنا قيام المؤسسات العامة البيروقراطية بالاضطلاع بوظائفها)، وهي تتعامل مع الإنسان فيما يسمّى رقعة الحياة العامة. ولذا، فهي تتحيز للخارج والبراني على حساب الداخل والجواني، وللتعاقد على حساب التآلف، وللحياة العامة على

حساب الحياة الخاصة، بل إن الدولة على مستوى من المستويات تحاول أن تحلّ محل الضمير. والوحدة التحليلية التي تتعامل معها الدولة هي الفرد (المواطن - الإنسان الطبيعي)، وهو فرد يوجد خارج أي مؤسسات وسيطة (الأُسْرة - الجماعة - الكنيسة) ولذا فهو لا يكتسب هويته إلاّ من السوق أو من مؤسسات الدولة العامة (المدرسة - التليفزيون - الإعلانات)، ومن ثم فإن عزلة الفرد عن المؤسسات الوسيطة تجعله يقع في قبضة الدولة ومؤسساتها.

٤ - حضارة استهلاكية عالمية

من أخطر إفرازات النموذج المعرفي (المادّي) الغربي في المرحلة الأخيرة (مرحلة النظام العالمي والاستهلاكية العالمية) ما أسميه «الحضارة المادية العالمية الجديدة»، وهي حضارة قد تكون أصولها غربية (أو أمريكية) ولكن أشكالها «محايدة» بمعنى أنها عديمة الانتماء واللون والطعم والرائحة، وتهدف إلى الإفصاح عن الإنسان الطبيعي (والطبيعة/ المادة). وهذه الحضارة شبه العالمية لها منتجاتها الحضارية المحددة مثل (الهامبورغر)، وهو مجرد طعام ولكنه طعام نمطي يطبخ بالطريقة نفسها في كلّ مكان وزمان (فكأنه لا يوجد مجال للإبداع الشخصي). وهو طعام يأكله الإنسان بمفرده وربما وهو يسير (كالإنسان الطبيعي). وهناك بنطلون (البلوجينز)، وهو قطعة من القماش الأزرق يستحسن أن يكون ممزقًا قليلاً، ولهذا البنطلون طابع عملي شديد فهو يُرتدى في جميع المناسبات. وهناك كذلك (التيشيرت) الذي يكتب عليه إما إعلان (إشرب كوكاكولا) أو إعلان هوية (أنا أحب دمنهور) أم موقف (أنا أحب الشقراوات). وبغضّ النظر عن مضمون الإعلان، فإنه يفترض أن الإنسان مساحة أو حيز متحرك، كائن براني تمامًا، ظاهره مثل باطنه، سطحه وجلده مثل أعماقه وضميره. ويمكن أن نضيف إلى هذا موسيقى (الديسكو) وسلاحف (النينجا ورامبو). ورغم أن معظم هذه الأشياء من أصول أمريكية إلاّ أنها إما استقلت عنها أو أن الحضارة الأمريكية نفسها قد تقدّمت بما فيه الكفاية فأسقطت ما علق بها من خصوصية (بسبب

أصولها الأوروبية) ودخلت مرحلة الطبيعة/المادة حيث ظهر الإنسان الطبيعي المادي الذي لا قسمات له ولا ملامح ولا لون ولا يميزه إلاّ الحركة والقوة العضلية والعنف والمقدرة الاستهلاكية (وهي صفات طبيعية مشتركة بين الإنسان والحيوان).

وتعود خطورة هذه الحضارة إلى أنها تتوجه إلى شيء كامن في الإنسان وهي رغبته الطفولية في فقدان الحدود والهوية والتحرك خارج جميع المنظومات إلا المنظومة الطبيعية المادية بحيث يخضع الإنسان لقانون الجاذبية الأرضية (بالمعنى الحرفي والمجازي) وينسحب من عالم الجدل والتدافع والاختيارات الأخلاقية، فيأكل (الهامبورغر) ويلبس (التيشيرت ويحلم بسلاحف (النينجا ورامبو) ولا يصدع رأسه بأي تركيب أو اختيار. وهذه الحضارة الاستهلاكية الجديدة ليست معادية للحضارات الشرقية وحسب، وإنما معادية للحضارة الغربية ذاتها، ولأي أشكال حضارية إنسانية تتجاوز سطح المادة وتتعالى على الطبيعة وتفلت من قبضة الصيرورة.

آليات تجاوز التحيز

بعد أن عَرَّفنا أشكال التحيز المختلفة وأكثر أنواع التحيز شيوعًا (التحيز للنموذج الحضاري والمعرفي الغربي الحديث وما يتفرع عنه من تحيزات)، يمكننا الآن أن نحاول تحديد بعض آليات تجاوز التحيز.

أولاً: إدراك حتمية التحيز وضرورة النقد الكليّ

١ ـ حتمية التحيز

(أ) بدأنا فقه التحيز بتأكيد القاعدة الأُولى، وهي حتمية التحيز، ويمكن القول إن إدراك هذه الحقيقة هو ذاته أول خطوة لتجاوزه. بل إننا نذهب إلى أن النظريات التي تنكر وجود التحيز هي ذاتها متحيزة لرؤية محددة، فهي ترى الواقع (الطبيعة والإنسان) باعتباره كيانًا ماديًا بسيطًا قابلاً للتفسير في كلّيته من خلال قوانين الطبيعة العامة الصارمة

التي تسري على كلّ الكائنات والمخلوقات في كلّ زمان ومكان. وهي نظريات ترى أن العقل الإنساني هو جزء لا يتجزأ من هذه المنظومة الطبيعية، كيان سلبي غير فعال، ليس له استقلال عن القوانين الطبيعية وعن الواحدية المادية التي تسود العالم، وترى أن علاقة هذا العقل البسيط بالواقع البسيط علاقة بسيطة آلية.

ولكن ثمة مفهومًا آخر للإنسان والعقل، وهو أن العقل قاصرٌ ولكنه فعّال، ولا ينظر إلى الواقع فيسجله بموضوعية متلقية بلهاء وإنما يواجه الواقع المتنوع المركّب فيبقى ويستبعد ويجرد ويفكك ويركب ويصحح ويضخم ويهمش، ويصوغ نماذج معرفية، يدرك العالم من خلالها، ولذا فهو يحقق قدرًا من الاستقلال للإنسان عن القوانين الطبيعية. وهذا يعني إمكانية تفاوت الإدراك عمقًا وتسطيحًا، واختلافه من شخص لآخر إنما هو باختلاف التجربة النفسية والحضارية للمدرك، إذ أن أداة الإدراك ليست أداة سلبية وبسيطة وإنما هي أداة إنسانية مركّبة فعّالة، وما بين تركيبية العالم وفعالية العقل البشري، يصبح التحيّز حتميًا.

إن الإيمان بالتحيز هو رفض لفكرة بساطة الواقع ولآلية الإدراك وسلبيته ولفكرة القانون العام، وهو تأكيد بأن عقل الإنسان مبدع وفعّال، وأن دوافعه مركبة، وهو دفاع عن مركزية الإنسان ضد الفلسفات المادية الطولية التي لا ترضى إلاّ بوحدة الطبيعة وواحديتها، ولا تقنع إلاّ بعالم أملس، يشبه الحالة الرحمية أو المحيطية الأولى قبل أن يولد الإنسان أو ينضج ليصبح بشرًا سويًا.

وليس هناك جديد فيما نقول، فعلوم الإنسان على مستوى الممارسة، مهما بلغت من تجرد، تحوي تحيّزاتِ أصحابها الفلسفية، وهذه حقيقة معروفة بالنسبة للعلوم الاجتماعية ومقبولة بالنسبة لغالبية العاملين في هذا الحقل (ولكن هناك دائمًا المتطرفون من السلوكيين وغيرهم ممن سقطوا تمامًا في حمأة المادة وقوانين الحركة). ولكننا نرى أن هذه الحقيقة تسري أيضًا على العلوم الطبيعية، فثمة صياغات فلسفية (عقائدية) كامنة وراء التجارب الطبيعية، ووراء طريقة تصنيف وتفسير نتائجها. هذه

العقائد ترتبط تمامًا بالقوانين العلمية رغم عدم وجود رابطة مادية ضرورية بين الواحد والآخر، فإن نظر عالم في حركة النواة ووجد أنها تتحرك خارج أي نمط معروف لديه، فبوسعه أن يقول: «العالم فوضى إذن وخاضع للصدفة». ولكن بوسعه أيضًا أن يقول: «العقل الإنساني محدود رغم فعاليته، فهو غير قادر على الإحاطة بكل شيء في الكون». وقد شاعت المقولة الأولى، بسبب النموذج المادي الإلحادي الكامن وراء العلم الغربي، مع أن المقولة الثانية ذات مقدرة تفسيرية عالية. بل إنها أكثر علمية لأنها تترك باب الاجتهاد مفتوحًا، كما أنها لا تدعي أن الإنسان قد أجرى كل التجارب المطلوبة لرصد حركة النواة في الماضي والحاضر والمستقبل، وأن أدوات القياس الموجودة الآن لدى الإنسان هي أحسن الأدوات الممكنة، وهذا ما تدعيه المقولة العلمية الغيبية الأولى.

(ب) وإدراك حتمية التحيز يعني أن كل سلوك إنساني (أو مصطلح) يعبر عن نموذج معرفي كامن، وأنه لا يمكن للإنسان فهم تضمينات ما يرى إلا بعد اكتشاف النموذج الكامن والذي يحوي الأسس الفلسفية والمعرفية التي يستند إليها هذا السلوك (أو المصطلح).

ومن السمات الواضحة للمقولات التحليلية الغربية أنها تظل على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولا تصل إبدًا إلى المستوى المعرفي الذي يتعامل مع المسلمات الكامنة في الفكر والتي تشكل إجابة على الأسئلة النهائية التي تواجه الإنسان في الكون.

وقد تجاهل الخطاب التحليلي الغربي هذا البعد تمامًا، وأصبحت تطرح القضية على شكل: كيف نحقق التنمية؟ كيف نحقق التقدم؟ كيف يمكن تحقيق التوازن في البناء السياسي؟ وهي كلها أسئلة تتضمن نماذج معرفية (عادية مادية) لا تفصح عن وجهها. بينما لو تعمق الخطاب التحليلي ووصل إلى المستوى المعرفي، وبدأنا نسأل عن الهدف، لاتضح النموذج، ولأصبح السؤال: ما هو الهدف من التنمية؟ ما هي صورة الإنسان المثلى التي يحاول أن يصل إليها المجتمع؟ وما هي الغاية من التقدم؟ هل التقدم له فعالية على كل من المستوى المادي ومستوى الطبيعة

البشرية أم أن فعاليته تنحصر في المستوى المادي وحسب؟ وسنكتشف أن معظم مشاريع التنمية تنبع من نموذج اقتصادي مادي ساذج يتجاهل تركيبية الإنسان.

واكتشاف النموذج الكامن لا يمكن أن تكون عملية فردية، فهي عملية جماعية متكاملة تتم على عدة مستويات من خلال الرصد والتصنيف والنقد التراكمي حتى تتحدد الأنماط العامة الجديدة التي يتم مراكمة المعلومات في إطارها والتي تكشف تحيزات النموذج الآخر.

ويرتبط البعد المعرفي بالبعد الديني، فالبعد الديني هو شكل من أشكال البعد المعرفي إذ إنه ينصرف إلى بعض الأسئلة النهائية مثل رؤية الإنسان للكون ولنفسه والهدف من وجوده. ولذا لا بد من فحص العلاقات الضمنية والصريحة بين المفاهيم العلمية والعقائد السائدة والمسلمات الكامنة فيها(*).

٢ ـ النقد الكلي

يجب ألا يقف جهدنا النظري لاكتشاف التحيز عند المستوى الجزئي أو التطبيقي، بل يجب أن ينصرف إلى مجمل البناء النظري الغربي. فالتوقف عند المستوى الجزئي أو التطبيقي، مع بقاء البناء على حاله، قد يؤدي إلى عملية ترقيع وتلفيق تفقدنا هويتنا دون أن نكتسب هوية جديدة. والترقيع هو استعارة لمفهوم من هنا ومفهوم من هناك بحيث تطبق الرؤية الغربية في مجال ولا تطبق في مجال آخر. وتأخذ عملية الترقيع أحيانًا شكل استخدام المفاهيم والمنطلقات الغربية مع تغيير مدلولاتها، ويصاحب هذا أحيانًا محاولة إثبات أن كل مفهوم من هذه المفاهيم له أصل في تراثنا يبرر الأخذ به، وهي عملية تغريب بأثر رجعي، فهذا الأمر يؤدي إلى العودة إلى استخدام النماذج الغربية الكلية وإن تغيرت الأسماء والمصطلحات وحيثيات القبول.

وعمليات الترقيع تصدر في واقع الأمر عن الإيمان بأن الرؤية

(*) انظر: «نسبية الغرب وضرورة الانفتاح على العالم».

الغربية هي رؤية طبيعية وعالمية ونهائية، وكل ما هو مطلوب هو زخرفتها وربما إعادة ترتيبها. أما النظرة الشاملة والأعمق، فهي تصدر عن الإيمان بأنه لا يوجد مسار طبيعي وعالمي وحتمي واحد، وأن هناك إمكانية لمسار آخر وتوصل إلى نموذج آخر يستند إلى منطلقات أُخرى ويدور في أطر مختلفة.

ثانيًا: توضيح نقائص النموذج المعرفي الغربي

لا يمكن أن نتحرر من قبضة النموذج المهيمن (النموذج الحضاري والمعرفي الغربي) إلا بعد توضيح نقط ضعفه ومواطن قصوره:

١ ـ نموذج معادٍ للإنسان

يجب أن ندرك أن المشروع المعرفي الغربي يضمر نزعات عدمية معادية للإنسان، فهو مشروع يصفي ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة في الكون (حتى تُصفَّى كل الثنائيات) وهو ينكر على الإنسان أي خصوصية وينكر أن عقله مبدع وفعال، ومن ثم ينفي مركزيته في الكون («استخلافه في الأرض» إن أردنا استخدام المصطلح الإسلامي). وهو افتراض لا يتناقض فقط مع احترامنا لأنفسنا ككائنات حرة مسؤولة وإنما يتنافى مع تجربتنا المتعينة، إذ يصعب علينا أن نصدق أنه لا توجد أي فروق جوهرية بين الإنسان واليرقة، وأنهما في التحليل الأخير وفي نهاية الأمر (كما يقول دعاة الفلسفة المادية) شيء واحد، أو يُردَّان إلى قانون واحد يُفترض فيه أنه يسري على الكون بأسره، فتسود وحدة العلوم ويسود العام بدلاً من الخاص، والطبيعي بدلاً من الإنساني. وحينما نصل إلى رقعة العام والطبيعي، تسقط كل الحدود الإنسانية المتعينة وتسقط معها كل الهويات. ومع الهوية، يسقط العالم المركب حيث توجد الأنا والآخر وحيث يوجد الإنسان ككائن أخلاقي مسؤول عن أفعاله، يختار بين الخير والشر. بدلاً من ذلك، يظهر عالم مستوٍ أملس لا حدود له، يدخل السعادة على العقول المادية الطفولية التي تضيق بالتركيب والحدود وتعدد المستويات والهويات، أي تضيق بما يميز الإنسان

كإنسان. إن المشروع المعرفي الغربي كافر بالمعنى العميق للكلمة، فهو ليس كافرًا بالإله وحسب وإنما هو كافر بالإنسان أيضًا إذ يعلن موت الإله ثم موت الإنسان ككائن متميز عن الطبيعة وينزع القداسة عن كل شيء وينكر المعنى.

٢ ـ استحالة المشروع المعرفي والحضاري الغربي

(أ) يجب أن نعرف أن المشروع الغربي لسد كل الثغرات وللتوصل للقانون العام مشروع مستحيل من الناحيتين المعرفية والعلمية. فمن الناحية المعرفية يفترض هذا النموذج بساطة العقل وبساطة واقع الإنسان (الطبيعي والاجتماعي) وبساطة الدال اللغوي وبساطة المدلول الإنساني وبساطة العلاقة بينهما. وهو يفترض بيقين كامل متعصب أن رقعة المجهول ستتناقص بالتدريج وستتزايد رقعة المعلوم، وأن تحكّم الإنسان في الواقع سيصبح كاملاً، وهو افتراض أقل ما يوصف به أنه طفولي وسخيف. والملاحظ العابر للعالم عام ١٩٩٦ (عام صدور هذا الكتاب) سيعرف هذا تمامًا، والدارس للعلوم الطبيعية سيوافقنا تمامًا على سخف هذه المقولات.

(ب) يحاول النموذج المعرفي الغربي أن يصل إلى مستويات من التعميم لا تبررها درجة المعرفة عند من قاموا بالتعميم، فلنأخذ مفهوم «طبقة» التي تتحدد (في المعجم الماركسي) من خلال مقاييس مادية مثل دخل الإنسان وعلاقته بأدوات الإنتاج.. إلخ. وهذا المفهوم التحليلي تعبير عن محاولة الوصول إلى مصطلح عام عالمي دقيق كمي يتجاوز الغائيات ولا يهيب بمفهوم الطبيعة البشرية (شأنه في هذا شأن مصطلحات أُخرى مثل «حتمية التاريخ»). وحينما قام ماركس وإنجلز وغيرهما بتطوير المصطلح، لم يكن هناك دراسات كافية عن بقية أنحاء العالم (بل يبدو أن معرفة ماركس بطبيعة التركيب الطبقي الفذة في بلدة في شرق أوروبا مثل بولندا كانت محدودة للغاية). ومع هذا، تم تطوير مفهوم ومصطلح «طبقة» باعتباره مفهومًا ومصطلحًا عامًا. وحينما بدأ ماركس يقرأ عن الشرق، ظهرت له أشكال من التنظيم الاجتماعي ليس

لها نظير في تجربته، ومن ثم، لجأ إلى حل هيغلي وقال: «هذا، إذن، هو النمط الآسيوي للإنتاج»، وهو مصطلح أقل ما يوصف به أنه مضحك، وهو يعادل تمامًا عبارة «لا أعرف شيئًا عن بقية العالم على الإطلاق». ولنتخيل كل علماء الشرق جالسين يحاولون تفسير تاريخهم الطويل المركب في الصين والهند ومصر وأفريقيا من خلال مقولة ماركس الكاسحة.

أما من الناحية العملية، فالمشروع الحضاري الغربي المبني على التنمية والتحكم في المصادر وتعظيم الإنتاج والاستهلاك والتقدم المستمر اللانهائي قد ارتطم بحائط كوني صلب، فإذا كان الإنسان الغربي الذي لا يشكل سوى نسبة ضئيلة من سكان الكرة الأرضية يستهلك ما يزيد على ٨٠ ٪ من مواردها الطبيعية (ويبلغ حجم ما استهلكه الأمريكيون في المائة سنة الماضية ما يساوي كل ما استهلكه الجنس البشري عبر تاريخه) فإن هذا يعني أن النمط الغربي في التنمية وتحقيق السعادة (أو اللذة) للأفراد لا يمكن محاكاته. ولنتخيل لو تبنت الصين والهند هذا النمط وبدأت سيارات ثلث الجنس البشري في حرق الوقود وتبديد الأكسجين بالمعدلات الغربية «المتقدمة» «الراقية»، وصاحب هذا التحاق البرازيل بركب التقدم، وتسارعت عملية قطع غابات المطر الاستوائية (التي تشكل مصدر ثلث أكسجين الكرة الأرضية) فمما لا شك فيه أن هذا النموذج سيؤدي بنا جميعًا إلى الاختناق.

ولعل استحالة هذاالمشروع المعرفي تظهر في تكاثر المدارس الفلسفية وإسهال المصطلحات الذي أصيبت به هذه الحضارة، حتى إنها تطالعنا يوميًا بمصطلحات جديدة يقدمها أصحابها على أنها أكثر دقة وعمومية واقترابًا من الحقيقة، ثم تسقط وتموت لتحل محلها مصطلحات جديدة يلهث وراءها مفكرونا متصورين أنها ستقدم لهم إجابة على أسئلتهم وحلًا لمشاكلهم، مع أن هذه المصطلحات ليست في واقع الأمر سوى تعبير عن الداء والمرض الغربي، مرض البحث عن المستحيل: مرض الدكتور فاوستوس الكافر، الباحث عن الغنوص الكامل والذي انتهى

بتدمير نفسه، ومرض دريدا، فيلسوف ما بعد الحداثة، الذي أعلن أنه لا تحكم وأن العالم كله لعب وذرات وقصص صغرى.

٣ ـ دراسة أزمة الحضارة الغربية

لا بد من دراسة أزمة الحضارة الغربية في جميع أوجهها: فإذا كان الغرب قد حقق مطلقيته ومركزيته من خلال الانتصارات المعرفية والمادية في المراحل الأولى من ظهور النموذج العقلاني والمادي، فقد حان الوقت أن نعيد النظر في هذه الانتصارات والنجاحات ونبين نقط القصور التي ظهرت من خلال التطبيقات المختلفة لنموذجه المعرفي، خصوصًا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، وأن ندرس الأزمات الناجمة عن تبنيه وتطبيقه (خصوصًا بعد الستينيات، وهي النقطة التي اكتملت فيها معظم ملامح النموذج الحضاري المعرفي الغربي إذ تحققت معظم حلقات المتتالية الغربية الحديثة، ولم تعد مجرد ايديولوجية يتم التبشير بها أو مجموعة من الأفكار يتم الدعوة إليها وإنما أصبحت بناء حضاريًا ماديًا ظهرت نتائجه الإيجابية المباشرة العاجلة المقصودة، كما تبدت نتائجه السلبية غير المباشرة الآجلة وغير المقصودة). ومن المفارقات التي تستحق التسجيل أن دعاة التغريب واللحاق بالغرب في عالمنا العربي لا يزالون يدورون في إطار عقلانية القرن الثامن عشر، وعلوم القرن التاسع عشر، ويكررون تفاؤل الغرب بخصوص مستقبله في الوقت الذي سقطت فيه عقلانية القرن الثامن عشر وظهر مدى قصورها وتآكلت السببية البسيطة التي تستند إليها علوم القرن التاسع عشر، وتخلى كثير من المفكرين الغربيين عن تفاؤلهم بخصوص حضارتهم التي لم تعد تشعر بالثقة الكاملة بنفسها كما كانت تفعل حتى نهاية القرن التاسع عشر، وفقدت كثيرًا من إحساسها بمكانتها الخاصة في التاريخ ومركزيتها وعالميتها. وهذا أمر طبيعي ومتوقع مع تصاعد أزمات هذه الحضارة ابتداء من حربيها العالميتين (أي الغربيتين) وانتهاء بمشاكلها المتنوعة الكثيرة مثل تآكل مؤسسة الأُسْرة، وانتشار الإيدز والمخدرات، وتراكم أسلحة الدمار الكوني، والأزمة البيئية، وتزايد اغتراب الإنسان الغربي عن ذاته وعن بيئته، وهي كلها أمور كان

لا يتحدث عنها إلا الشعراء في شعرهم والروائيون في رواياتهم والعلماء في دراساتهم العلمية الرصينة التي لا يقرؤها سوى غيرهم من العلماء، ولكنها مع نهاية الستينيات أصبحت أخبارًا يومية تتناقلها الصحف والإذاعات والمجلات.

إن قضية أزمة الحضارة الغربية الحديثة ليست من اختراعنا، فقد تناولها كثير من المفكرين الغربيين مثل شبنجلر وتوينبي وكولن ويلسون. وموضوع الأزمة له أصداء في كل فروع المعرفة ولا بد من دراسة هذا الموضوع في جميع أوجهه. ويتم هذا عن طريق رصد الموضوعات والقضايا والأشكال الأساسية لهذه الأزمة كما عالجتها كافة التخصصات ثم ربطها الواحدة بالأخرى حتى نصل إلى نموذج تحليلي تفسيري للأزمة له مقدرة تحليلية وتفسيرية عالية. ويمكن طرح الأسئلة التالية: هل هناك علاقة بين الإباحية (نزع القداسة عن جسد الإنسان وتبديده)، وتلوث البيئة وتخزين آلاف الأطنان من الأسلحة التي تكفى لتدمير العالم عشرات المرات (نزع القداسة عن الكون وتبديده)؟ هل هناك علاقة بين العقلانية المادية والهولوكوست (الإبادة النازية)؟ أليست الإبادة هي تطبيق منهجي لمبدأ المنفعة على البشر فيباد من لا نفع لهم (مثل العجزة والسلاف واليهود) ويمنح البقاء لمن له نفع أو فائدة؟ هل هناك سبيل لتحاشي الأزمة أم أنها حتمية تاريخية تخضع لها الحضارة الغربية وكل من يسير سيرها؟ إن المطلوب هو الوصول إلى نظرية عامة لأزمة الحضارة الغربية الحديثة وأزمة النمط التحديثي الغربي.

٤ ـ نماذجية الانحراف

بعد دراسة النموذج المعرفي الغربي وأزمته، لا بد وأن ندرس تجلياته المختلفة، وسنثير قضية هامة وهي ما يسمى «انحرافات الحضارة الغربية» أو بعض الظواهر السلبية التي صاحبتها والتي تصنف على أنها مجرد انحراف عن نموذج إنساني تقدمي يعلي من شأن الإنسان. ومن هذه الظواهر التشكيل الامبريالي الغربي والنازية والصهيونية. ولعل من أهم آليات تجاوز التحيز اكتشاف نماذجية هذه الظواهر بمعنى أنها تعبر عن

شيء أساسي في الحضارة الغربية (عن نموذجها الكامن) لا مجرد استثناء أو انحراف.

ولعل دراسة نماذجية الامبريالية الغربية من أهم المداخل لاكتشاف حقيقة الحضارة الغربية الحديثة ونموذجها الحضاري المعرفي. ويمكن أن نطرح السؤال التالي: هل يمكن فصل الرخاء الغربي والرفاهية والتنمية المتصاعدة عن عملية النهب الكبرى (واقتسام العالم) التي قامت بها الامبريالية الغربية، والتي ليسَ لها نظير في التاريخ من ناحية اتساع المجال والمنهجية؟ إن مجمل ماحصلت عليه انكلترا من الهند وحدها يفوق بمراحل ما قامت هي بإنتاجه إبان الثورة الصناعية. ولم تستفد انكلترا اقتصاديًا وحسب من مستعمراتها، بل إنها قامت بتصدير كل مشاكلها الاجتماعية إلى الشرق ـ من فائض بشري (عمال متعطلون) إلى أعضاء أقليات غير مرغوب فيهم (اليهود إلى فلسطين)، إلى مجرمين يهددون نسيج المجتمع، إلى فاشلين ومغامرين أخفقوا في تحقيق الحراك الاجتماعي. كل هؤلاء تم تصديرهم إلى الشرق مع كم هائل من السلع الكاسدة. إذا أضفنا إلى هذا ما نُهب من عمالة وخبرات وآثار، بل وما أحرق من اكسجين وما تراكم من ثاني اكسيد الكربون في الفضاء، وهو ما أدى إلى تضييق الحدود على التنمية في الوقت الحاضر، إذا فعلنا هذا، هل يمكن عزل التراكم الرأسمالي عن التراكم الامبريالي؟ إن الحديث عن النموذج الحضاري والمعرفي الحضاري والمعرفي الغربي بمعزل عن ظاهرة الامبريالية هو تحيز أكبر وخلل تحليلي جوهري لا بد من تجاوزه. ولذا لا بد من استعادة الامبريالية كمقولة تحليلية أساسية في دراسة المجتمع الغربي (هل يمكن مثلاً دراسة الاقتصاد الاسرائيلي و«نجاح» المجتمع الإسرائيلي بمعزل عن عشرات البلايين من الدولارات التي تصب في مجتمع لا يتجاوز عدد سكانه أربعة ملايين، وهي تصب فيه بسبب صهيونيته، أي قيامه بوظيفة امبريالية عسكرية محددة؟).

أما بخصوص النازية، فهي ولا شك لحظة نادرة في تاريخ الحضارة الغربية (والبشرية)، فلم يحدث قط أن تم إبادة الملايين بهذه المنهجية وهذا الرشد والحياد من قبل أو من بعد. ومع هذا، يمكن أن

تكون اللحظة النادرة هي أيضًا اللحظة النماذجية التي يكشف فيها النموذج الحضاري والمعرفي عن وجهه القبيح، ويمكن إنجاز هذا بالنسبة للنازية إن وضعت في إطار نظريات التفاوت العرقي التي سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر والتي شكلت الإطار العقائدي للتشكيل الاستعماري الغربي، وإن وضعت في إطار عمليات الإبادة المنهجية التي قام بها الإنسان الأبيض في الأمريكيتين، وعمليات الاسترقاق في افريقيا. إن فعلنا ذلك، فإن اللحظة النازية في الحضارة الغربية ستفصح عن هويتها الحقيقية وستظهر على أنها ظاهرة متواترة وأن فرادتها تنبع مِن درجة تبلورها وحسب، فهي لحظة عبّر فيها النموذج المعرفي الغربي المادي للإنسان عن نفسه بدرجة حادة. ونفس الشيء ينطبق على الصهيونية، فهي تعبير عن نفس الرؤية العلمانية الامبريالية التي تحول العالم والبشر إلى مادة استعمالية.

٥ ـ الفكر الغربي الاحتجاجي أو المضاد

كما أسلفنا، دخلت الحضارة الغربية مرحلة الأزمة منذ منتصف القرن التاسع عشر وفقدت كثيرًا من ثقتها بنفسها. وقد ظهرت أدبيات تعبر عن هذه الأزمة يمكن أن نسميها الفكر الاحتجاجي أو المضاد. ويعود تاريخ الفكر الاحتجاجي إلى عصر النهضة في الغرب ذاته، أي مع ظهور النموذج النفعي المادي. ولكنه ظل متواريًا بسبب انتصارات الحضارة الغربية المادية والمعنوية المذهلة. ومع دخول هذه الحضارة مرحلة الأزمة، ومع تزايد فقدانها لثقتها بنفسها، بدا هذا الفكر الاحتجاجي يكتسب مزيدًا من المركزية والمصداقية. وقد حاول هذا الفكر وصف الأزمة والتعبير عنها بل وتجاوزها. ولا بد من الاستفادة من هذا الفكر وأدبياته في محاولة استرداد المنظور النقدي تجاه الحضارة الغربية، ولا بد وأن نوفر للقارئ العربي أهم أدبيات هذا الفكر الذي يشمل كل فروع المعرفة: النقد الأدبي واللغة والفلسفة وعلم البيئة والعلوم الطبيعية والتاريخ... الخ، وسنجد أن النموذج الكامن وراء هذا الفكر ينطوي على قدر من الرفض للنماذج العلمية المادية العامة التي تهمل الكيف وما

لا يقاس والمطلقات والخصوصية، ووجود هذه الأدبيات بالعربية سيجعل الحوار بخصوص المشروع الغربي أكثر تركيبًا.

أ ـ الحداثة

ظهرت في الغرب دراسات كثيرة للغاية عن انتهاء الحداثة وفشلها وعدميتها ولا إنسانيتها وضرورة تجاوزها، وتوجد دوريات متخصصة في نقد الحداثة، كما توجد دوريات فلسفية وأدبية ذات توجه ديني (مسيحي) تنشر دراسات نقدية متعمقة في هذا الموضوع. ويوجد نقد للحداثة داخل الفكر الماركسي في غاية الأهمية (لوكاش ـ جراف ـ جيمسون ـ ايجلتون). وفكر ما بعد الحداثة، رغم عدميته، يحوى نقدًا هامًا لكثير من جوانب المشروع التحديثي (الاستناري) الغربي.

ب ـ نظريات التنمية (والتقدم)

ظهرت دراسات عديدة عن مفهوم التنمية وكيف أنه مفهوم كمي لا يتعامل مع الكيف، ومادي لا يتعامل مع الإنسان، عام لا يتعامل مع الخاص والفردي ـ أي أنه قاصر عن الإحاطة بكثير من جوانب الظاهرة الإنسانية. كما أنه مع تصاعد أزمة البيئة بدأ الكثيرون يتحدثون عن حدود التقدم والتنمية. كما أن فشل معظم التجارب النهضوية والتنموية في العالم الثالث والتي تستند إلى مفاهيم التنمية الغربية بدأ هو الآخر ينتج أدبيات تطالب بفتح باب الاجتهاد بخصوص هذا المفهوم المحوري بالنسبة للتشكيل الحضاري الغربي.

جـ ـ فكر أحزاب الخضر والمدافعين عن البيئة

وهو من أهم أنواع التفكير المضاد، فإذا كان الفكر الغربي المادي الحديث مبنيًا على لا محدودية العقل ومقدرته على التحكم في الأرض وغزوها، فإن فكر المدافعين عن البيئة يصدر عن فكرة قصور العقل البشري وعن فكرة التواؤم مع الكون، ومن ثم فإن منطلقاته تختلف تمامًا عن منطلقات العلم الغربي.

د ـ المراجعات الجديدة للتاريخ الغربي

ظهرت دراسات تاريخية عديدة للتاريخ الغربي والفكر التاريخي الغربي تعيد النظر فيه وفي مسلماته. فأعيد كتابة تاريخ الاستعمار من منظور الشعوب المقهورة والتي أبيدت أو تلك التي فقدت تراثها. ومن أهم الظواهر التي أعيد النظر فيها، ظاهرة الثورة الفرنسية، فقد ظهرت عشرات الكتب الجديدة عن الثورة الفرنسية أساسًا باللغتين الإنكليزية والفرنسية. وبعض هذه الكتب يطرح رؤية جديدة تمامًا. وبعض هذه الدراسات تركز على حادثة فاندي (مارس ١٧٩٣) وهي الموقعة التي قامت فيها قوات الثورة الفرنسية بأول عملية إبادة منهجية (هولوكوست) في العصر الحديث، إذ قامت قوات الثورة تحت قيادة الجنرال وستيرمان بذبح النساء والأطفال والرجال والشباب حتى يجتث العداء للثورة من جذوره. ولم يذكر المستنيرون العرب هذه الحادثة حين انهمكوا بحماس شديد في الاحتفال بعيد الثورة الفرنسية المئوي الثاني.

وتبين إحدى الدراسات أن العنف الذي صاحب الثورة لم يكن مجرد ظاهرة عرضية وإنما كان سمة بنيوية نماذجية، فالعنف (حسبما تطرحه هذه الدراسة) كان هو الوسيلة الوحيدة المتاحة للدولة القومية (التي أسقطت الدين) لتجنيد الطاقات الحيوية للجماهير. كما أن العنف هنا ليس انحرافًا عن العقل وإنما هو إعادة صياغة الواقع بما يتفق مع المقاييس الباردة الرياضية غير الإنسانية للعقل. وتشير دراسات أُخرى لموقف الثورة الفرنسية من الأقليات وكيف أنها أبادتها إما فعليًا أو مجازيًا عن طريق إسقاط سماتها الخصوصية. وهناك دراسة ثالثة تبين أن الثورة أدت إلى إعاقة تطور فرنسا الاقتصادي، ومن ثم أعطت الفرصة لإنكلترا لتصبح الدولة الصناعية العظمى دون منازع. وهناك دراسات عن تزايد معدلات الطلاق بعد الثورة وعدد الأطفال غير الشرعيين وغير ذلك من الموضوعات التي لم تشر لها التواريخ التقليدية (المستنيرة) من قريب أو بعيد.

هـ ـ المراجعات الجديدة في علم النفس وعلم اللغة

وهي مراجعات تبين الخلل المعرفي والأخلاقي في كثير من

نظريات علم النفس واللغة وتوضح مدى عمق الأزمة المعرفية في الغرب، وعلم اللغة بالذات يبين مدى قصور الفكر المادي الوضعي، ويذهب البعض إلى أن الفكر الفلسفي الحقيقي في الغرب يوجد الآن في الكتابات عن فلسفة اللغة وليس في كتب الفلسفة.

و ـ الأزمة المعرفية في العلوم الطبيعية

من أهم التخصصات التي عبر التفكير المضاد عن نفسه من خلالها الفكر الفلسفي في العلوم الطبيعية. فعلم القرن التاسع عشر كان منطلقًا من الإيمان بالسببية البسيطة وبإمكانية التحكم (الامبريالي الكامل) في الواقع وبأن رقعة المجهول تتناقص نتيجة لتزايد رقعة المعلوم. وقد تحطمت السببية البسيطة تمامًا ولم يعد يحلم أحد بالتحكم، بل لم يعد أحد يحلم بإمكانية استيعاب كل المعرفة المتاحة، أي أن عملية التراكم قد وصلت إلى درجة أصبح من المستحيل معها على عقل الإنسان استيعابها، أي أن الإنسان أدرك حدوده من خلال انتصاراته (وهذه مفارقة تستحق التأمل). كما أن وهم تناقص المجهول وتزايد المعلوم سقط تمامًا، فالمعلوم يتزايد ولكن بتزايده يتزايد المجهول عشرة أضعاف (وهذه مفارقة أخرى). وقد انعكس هذا في المفاهيم والفرضيات والنظريات بل والقوانين العلمية الحديثة، وتحولت العلوم الطبيعية إلى علوم إجرائية تطمح إلى تفسير بعض جوانب الظاهرة لا كل جوانبها. ولا بد من كتابة دراسة في هذا الموضوع الذي يجب أن يُعطي أولوية حتى يتحرر المتعلمون والمثقفون من وهم السببية البسيطة.

ومن الأشياء التي يجب التنبيه إليها أن كثيرًا من المتحدثين باسم الحضارة الغربية الحديثة، سواء كانوا علماء أم منفذين، عادة ما يمجدون التعددية ويهاجمون المركزية الغربية، ولكن رغم كل هذا، يظل النموذج الوحيد الفعال (الذي يتعامل الغرب من خلاله مع العالم والذي يطبقه البنك الدولي وهيئة الأمم والنظام العالمي الجديد ووكالات التنمية ومعاهد البحوث الأكاديمية والاستراتيجية) هو النموذج المادي الواحدي العقلاني.

ثالثًا: نسبية الغرب

وعملية النقد ليست عملية سلبية الهدف منها هو الفضح والتفكيك (فهذا أمر جدير بالعدميين من دعاة ما بعد الحداثة) وإنما هي أساسًا عملية تهدف إلى الفهم المتعمق الذي يجعل من الممكن فرز محتويات الترسانة المعرفية الغربية وعزل ما هو خاص (غربي) عما يصلح لأن يكون عامًا (عالميًا). فما هو عالمي يعبر عن إنسانية مشتركة، وبالتالي لن يكون من الصعب تبنيه وفق شروط نسقنا النظري المستقل النابع من أسئلة واقعنا وقضاياه.

ولكن لا بد وأن يواكب هذا التخلص من الاحساس بمركزية الغرب ونزع صفة العالمية والعلمية والمطلقية عن الحضارة الغربية وتوضيح أن كثيرًا من «القوانين العلمية» التي يدافع عنها دعاة التغريب باعتبارها تصلح لكل زمان ومكان هي نتيجة تطور تاريخي وحضاري محدد وثمرة تضافر ظروف فريدة في لحظة فريدة.

فإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق، فإنه يجب أن يستعيد نسبيته، وإذا كان يشغل المركز فإنه يجب أن يصبح مرة أُخرى عنصرًا واحدًا ضمن عناصر أُخرى تكوّن عالم الإنسان، وإن كان يعتبر نفسه عالميًا. وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة تبيان خصوصيته ومحليته، أي أن الغرب يجب أن يصبح غربيًا مرة أُخرى لا عالميًا. وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة المنظور العالمي والتاريخي المقارن بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي تشكيلاً حضاريًا واحدًا له خصوصيته وسماته وتاريخه، تمامًا كما أن لكل التشكيلات الأُخرى خصوصياتها وسماتها وتاريخها. والمنظور المقارن لا يعني علاقة التأثير والتأثر الشائعة في الدراسات الجامعية، وإنما يعني محاولة الوصول إلى رؤية عالمية حقة من خلال مقارنة البنى الحضارية والتجارب التاريخية المختلفة والنماذج المتعددة التي تعامل الإنسان من خلالها مع العالم فأبدع أشكالاً حضارية خاصة متنوعة لها قوانينها الداخلية وتنبع إنسانيتها من خصوصيتها لا من خلال اتساقها مع قانون عالمي عام وهمي هو في نهاية الأمر «قانون غربي».

ومما سيساعد على هذا الأمر أن الحضارة الغربية قد فقدت مركزيتها المزعومة على المستوى المادي إذ ظهرت مراكز حضارية أُخرى ناجحة حتى بالمعايير المقبولة لدى الحضارة الغربية ودعاتها، ويمكن إنجاز هذا الهدف من خلال عدة محاور:

١ ـ إبراز خصوصية الحضارة الغربية

تدور كتابات ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني حول موضوع أساسي كامن وهو خصوصية الحضارة الغربية، وهو يرى أن الخاصية الأساسية لهذه الحضارة هي اتجاهها نحو الترشيد ومزيد من الترشيد إلى أن يتم ترشيد كل جوانب الحياة. وهذه الخاصية تعود (كما يرى فيبر) إلى سمات بنيوية فريدة مقصورة على الحضارة الغربية ومكونات حضارية فريدة مثل القانون الروماني وبناء المدينة الغربية وبعض سمات اليهودية ثم المسيحية الغربية، بل وتطور الموسيقى في الغرب. وعملية الترشيد هذه في تصوره هي التي أدت إلى ظهور ما يسميه بالرأسمالية الرشيدة (في مقابل رأسماليات المجتمعات التقليدية) التي طورت نظم الإدارة البيروقراطية الدقيقة الموضوعية. وهو يرى أن عملية الترشيد هذه لن تؤدي إلى إسعاد الإنسان وإنما إلى ظهور ما يسميه بالقفص الحديدي ـ أن يخضع البشر لقواعد عامة رشيدة صماء، إذ أن الترشيد الغربي هو في جوهره عملية فرض للقانون المادي الواحدي على الإنسان والمجتمع، وذلك حتى يتم تنميطه والتحكم فيه.

مهما كان الأمر، فإن تركيز فيبر على خصوصية الحضارة الغربية (في مقابل تركيز ماركس أو دوركايم على فكرة القانون العام) أمر في غاية الأهمية ويخدم قضية المشروع المعرفي المستقل.

ويمكن أيضًا دراسة خصوصية تطور التكنولوجيا الغربية الحديثة في مقابل أنواع التكنولوجيا الأُخرى مثل التكنولوجيا الصينية على سبيل المثال أو حتى تكنولوجيا توليد الطاقة من مساقط المياه ومراوح الهواء في الحضارة الغربية ذاتها. وثمة نظرية تذهب إلى أن تكنولوجيا الطاقة المولدة من الفحم (وهو ما يعني ضرورة استخراجه من باطن الأرض)، والتي

ظهرت في الغرب في نهاية القرن الثامن عشر، مرتبطة تمامًا بعقلية الغزو وهزيمة الطبيعة (والإنسان) التي تسم المشروع المعرفي الغربي (على عكس الطاقة المولدة من مساقط المياه والريح، والتي كانت منتشرة في أوروبا حتى نهاية القرن الثامن عشر، فهي مبنية على التوازن مع الطبيعة والتعاون معها).

٢ ـ دراسة الظروف التاريخية والثقافية للظاهرة

حينما تواجهنا ظاهرة غربية (أو أي ظاهرة)، سنحاول معرفة ظروفها التاريخية والاجتماعية، فنحن نعرف أن أي ظاهرة (فكرية أو علمية) لا توجد فجأة وبدون مقدمات، بل إن ثمة مركبًا من الأسباب أدى إليها، وهي جزء من نسيج مجتمعي حضاري ترك فيها تحيزاته وتوجهاته وآلامه وأحزانه ورؤاه وعنصريته. ومن شأن هذه الدراسة تقويم أسس المعرفة الغربية والتأكيد على خصوصيتها ومحدوديتها ونسبيتها.

ولنأخذ عبارة «النمط الآسيوي للإنتاج». لن نفهم هذه العبارة إلا في إطار تزايد إحساس الغربي بمركزيته وعالميته، والذي بدأ منذ عصر النهضة ثم تزايدت حدته إلى أن أصبح عنصريًا صريحًا يقسم العالم إلى الغرب المتحضر ثم بقية العالم البدائي. وقد تواكب هذا مع رغبة العالم الغربي في تقديم تفسيرات علمية شاملة للعالم بأسره لا ثغرات فيها، وهو ما ترجم نفسه إلى محاولة السيطرة على كل المقولات التفسيرية (فيما سمي امبريالية المقولات). ولذا، كان لا بد وأن تغطي نظريات الإنسان الغربي كل التاريخ البشري (وإلا لما كانت علمية)، وكان لا بد وأن يصنف آسيا وأفريقيا ويدخلهما في منظومته المعرفية حتى لو لم يعرف شيئًا عنهما.

٣ ـ بعض المصادر اليهودية للفكر الغربي الحديث

تناولنا الأبعاد المعرفية للظواهر الغربية في كثير من الأمثلة التي ضربناها، ويمكن أن نضرب هنا بعض الأمثلة عن الأبعاد الدينية لبعض الأفكار التي قد نظن لأول وهلة أنها بعيدة كل البعد عن أي منظومة

دينية (مثل فكرة الحتمية التاريخية التي يذهب البعض إلى أنه علمنة للرؤية المسيحية للتاريخ)، ولكننا سنكتفي بالإشارة إلى بعض المصادر اليهودية للفكر الغربي الحديث. ويطرح هذا الفكر نفسه على أنه فكر عالمي، أو على الأقل هكذا يروج له دعاة الحداثة. ولكن من المتفق عليه بين دارسي هذا الفكر أن اليهود الغربيين قد حققوا بروزًا غير عادي داخل الحضارة الغربية الحديثة، ولكن لم تؤكد الدراسات المنشورة ما يمكن أن نسميه «المكون اليهودي» في الفكر الغربي الحديث. وكلمة «يهودي» هنا لا تعني يهودية التوراة أو حتى التلمود وإنما هي يهودية القبالاه، (خصوصًا القبالاه اللوريانية، نسبة إلى إسحق لوريا) التي سيطرت تمامًا على اليهود وعلى المؤسسات الدينية اليهودية ابتداء من القرن السادس عشر. والقبالاه، باختصار شديد، هي فلسفة حلولية واحدية متطرفة توحد تمامًا بين الخالق والمخلوق حتى تتلاشى الثغرات بينهما، وحتى يصبح الإنسان هو الخالق وتصبح الطبيعة هي أيضًا الخالق، أي أنها نظام حلولي متطرف تؤدي حلوليته المتطرفة إلى وحدة وجود كاملة هي في جوهرها واحدية مادية. ولذا تعد القبالاه اللوريانية تمهيدًا للفكر العلماني الذي يقدس المادة والطبيعة ويؤله الإنسان لا كمخلوق فريد وإنما كجزء من الطبيعة. والقبالاه لها رموزها ورؤيتها للكون ولدوراته، وللتاريخ ومساره، وللإنسان وحركاته وسكناته. وقد أدت إلى ما يسمى في الدراسات اليهودية بتصاعد الحمى المشيحانية (أي الاعتقاد بقرب وصول الماشيح المخلص اليهودي). والنزعة المشيحانية نزعة عدمية معادية للحدود، ترى الإنسان كائنًا لا حدود له (أي إلهًا) ولذا فهي تترجم نفسها دائمًا إلى اتجاهات ترخيصية (تسقط الشرائع الإلهية والإنسانية) إباحية داعرة، وتنتهي بإسقاط حدود الإنسان وهويته.

وقد قامت المؤسسة الحاخامية بالتصدي للقبالاه ودعاتها، واتهمتهم بالشرك الصريح وبالعداء للتوحيد بل ولليهودية ذاتها. كما بين الحاخامات أنها فلسفة ليست نابعة من اليهودية ذاتها، أو من التراث التوراتي والتلمودي، وإنما من النزاعات الحلولية السلافية الشعبية والتصوف الفلاحي السلافي (وهي نفس التربة التي أثرت في

القبالاه في نهاية الأمر، اكتسحت المؤسسة الحاخامية وكل المدارس التلمودية العليا (اليشيفا) وأصبحت التفسيرات الشائعة للتوراة والتلمود هي التفسيرات القبالية، بل وظهرت قبالاه مسيحية انتشرت وشاعت وتأثر بها كثير من المفكرين الغربيين خاصة في عصر النهضة. ونحن نسمي القبالاه «يهودية ومسيحية» تجاوزًا فهي في واقع الأمر لا يهودية ولا مسيحية، وإنما حلولية ووثنية تمامًا.

ولم تظهر دراسة واحدة باللغة العربية عن القبالاه، أما الحركات المشيحانية فقد ظهر كتاب أو أكثر يتحدث عنها دون دراسة للأنماط الكامنة أو الدلالات الفلسفية والتاريخية المضمرة فيها. وعدد الدارسين للقبالاه والحركات المشيحانية اليهودية في الغرب محدود، كما أنهم محصورون داخل حقل الدراسات اليهودية لا علاقة لهم بالحركات الفكرية الغربية الحديثة. ومؤرخو الفكر الغربي الحديث لا يعرفون الكثير عن القبالاه أو لعلهم يجهلونها تمامًا. ومن ثم، ظل المكون اليهودي (القبالي) للفكر الغربي الحديث خفيًا، ولم يتوفر أحد على دراسته بشكل منهجي مستفيض، وهذا ما قد يمكننا إنجازه أو على الأقل وضع الخطوط الأساسية لإنجازه حتى نتعرف على هذا التحيز العميق الكامن. ويمكن أن يتم هذا على عدة محاور:

أ ـ باروخ سبينوزا

يعد سبينوزا في تصور الكثير من مؤرخي الفكر الغربي الحديث فيلسوف العلمانية الأول، ويمكن رؤيته على أنه أول إنسان علماني، فقد ترك اليهودية ولم يعتنق دينًا آخر، وقد دعا إلى طبيعية مادية آلية متطرفة تؤدي إلى تأليه الطبيعة وتطبيع الإله. ومن المهم للغاية توضيح علاقة فكره بالفكر القبالي (والغنوصي)، وتوجد دراسات تشير إلى هذا الموضوع دون التعمق فيه.

ب ـ سيغموند فرويد

لا يمكن فهم مدرسة التحليل النفسي برموزها الجنسية الكثيرة إلا

بالعودة للقبالاه التي وصفت بأنها «جنست الإله وألهت الجنس»، وهذا وصف لا بأس به لمنظومة فرويد التي حولت الجنس إلى المطلق العلماني الكامن.

ولنأخذ تقسيم فرويد الشهير للنفس البشرية إلى الأنا والأنا الأعلى والهو، ولنركز على الهو. والكلمة هي ترجمة علمية دقيقة لكلمة id اللاتينية. ولعله كان من المفيد أن يعرف من نقلوا هذه الكلمة إلى العربية أن هناك احتمالاً قويًا بأن الكلمة تعود إلى كلمة «يِد yid» والتي تعني «يهودي» باليديشية (لغة يهود شرق أوروبا)، كما يقال إنها صدى لكلمة «يسود» العبرية، أي «الأساس» وهي أحد التجليات العشرة التي تشكل الإله والإنسان الكوني في المنظومة القبالية والتي يقع مكانها في أعضاء التذكير تمامًا، أي أن الدال id هي الأساس الجنسي (اليهودي) للكون. وقد ظهرت العديد من الدراسات في هذا الموضوع، بل وتوجد دورية متخصصة Judaism and Psycho-analysis عن علاقة اليهودية بالتحليل النفسي. ومما له دلالته أنه توجد دراسة رائدة باللغة العربية كتبها عالم مصري جليل هو الدكتور صبري جرجس بعنوان **التراث اليهودي والصهيوني في الفكر الفرويدي** (القاهرة، عالم الكتب، ١٩٧٠). ورغم أهمية هذه الدراسة فقد تم تجاهلها تمامًا، ولم يتصدَّ لها أحد بالتأييد أو التفنيد رغم أن صاحبها ليس من الهواة وإنما كان من كبار علماء النفس في مصر، وكتب دراسته بعد عدة سنوات من الدراسة والفحص والتمحيص.

ج ـ فرانز كافكا

يعد كافكا من أهم الروائيين الغربيين، ويُعد موقفه العبثي العدمي تعبيرًا عن «أزمة الإنسان في العصر الحديث» (أي أزمة الإنسان الغربي في العصر الحديث). والمكون اليهودي القبالي في فن كافكا وفكره أمر واضح للغاية.

د ـ المدرسة التفكيكية

تعد المدرسة التفكيكية أهم المدارس الفكرية الغربية في الوقت

الحاضر. وقد ارتبطت هذه المدرسة باسم جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي، وهو يهودي من أصل جزائري، ومن أقطاب المدرسة إدمون جابس وهو يهودي من أصل مصري. وفي الولايات المتحدة، نجد أن هارولد بلوم، أحد أهم النقاد التفكيكيين، يهودي أيضًا. وقد تلقى دريدا تعليمًا تلموديًا (والتعليم التلمودي في الوقت الحاضر ينحو منحى قباليًا). أما هارولد بلوم، فله كتاب يسمى **القبالاه والنقد**. وقد كتب رواية يسميها هو نفسه رواية غنوصية. وقد تعرضت بعض الدراسات النقدية لهذا الجانب من الفكر التفكيكي دون التعمق فيه. ومن المضحك أن كل العرب الذين نقلوا الفكر التفكيكي أو ما بعد الحداثة بأمانة شديدة لم يتعرض أحد منهم لهذا الجانب، فعبارة «شهوة القراءة» و«لذة النص» عبارات منقولة من إحدى مدارس التفسير في العهد القديم، حيث يشبه تفسير التوراة بمضاجعة الأنثى، وتُشبّه لذة القراءة باللذة الجنسية.

رابعًا: الانفتاح على العالم

لا بد من الانفتاح على ثقافات العالم والاستفادة من التراث الحضاري والثقافي والفكري للحضارة العريقة المختلفة التي تملك زادًا معرفيًا غزيرًا في فهم الإنسان والمجتمع والطبيعة. فما حدث فيما يسمى «النهضة العربية» أن تم الانفتاح على الغرب وحسب، وبالذات على انكلترا وفرنسا (ثم أمريكا) وأحيانًا على ألمانيا، مع جهل شبه عام بتاريخ شرق أوروبا. وقد صاحب هذا تجاهل كامل لما يسمى «الحضارات غير الغربية»، أي معظم حضارات العالم. فنحن لا نعرف إلا أقل القليل عن تطور الاقتصاد الياباني حتى القرن التاسع عشر وعن نماذجه التنموية بعد ذلك (وقد اختط طريقًا حضاريًا غير الطريق الغربي ووظف بعض العناصر التراثية في عملية التحديث). كما أننا لا نعرف الأنواع الأدبية اليابانية، أو التقاليد المسرحية اليابانية. وأنا أزعم أن مسار تاريخ المسرح العربي كان من الممكن أن يتغير تمامًا لو درس نقادنا وأدباؤنا التقاليد المسرحية اليابانية التي تختلف جوهريًا عن التقاليد المسرحية الغربية.

ولعلهم لو فعلوا لاكتشفوا أن كثيرًا من ملاحمنا الشعبية هي أشكال مسرحية كان من الممكن دراستها واتخاذها نقطة انطلاق. ونفس الشيء ينطبق على العالم الإسلامي فمعرفتنا بلغات البلاد الإسلامية مثل السواحيلية والإيرانية والتركية ومعرفتنا بتواريخنا مسألة مقصورة على بضعة أفراد ومعرفتنا بمشاكلهم وإسهاماتهم نحصل عليها من مصادر غربية إن كان عندنا الاهتمام الكافي، وذلك مع أن تواريخ الشعوب الإسلامية غير العربية بكل ما تحوي من ثراء وتنوع، والتي ينتظمها مع هذا إطار إسلامي واحد، لتنهض دليلاً على إمكانية إنشاء حضارة تعددية حقيقية لا تسقط بالضرورة في العدمية النسبية التي تؤدي لها التعددية الغربية.

والانفتاح على العالم سيؤدي إلى إصلاح التشوه المعرفي الذي لحق بنا بعد سنوات طويلة من الاستعمار الغربي تم فيها ترسيخ فكرة مركزية الغرب، وتمت إعادة صياغة المقررات المدرسية بحيث أصبح تاريخ الثورة الفرنسية هو ما يتعلمه طلابنا، ولا يعرفون شيئًا عن الدولة العثمانية سوى أنها أصابت مصر بالتخلف، وتمت دراسة الفنون الغربية دون الفنون الشرقية أو الإسلامية. ولذا، أصبح المثقف العربي المسلم يعرف الكثير عن جان بول سارتر وعن المدارس النقدية المختلفة للغرب، ولا يعرف إلا أقل القليل عن تراثه. وحتى بعد رحيل القوات الأجنبية، ظهرت نخب ثقافية محلية تؤمن تمامًا بضرورة اللحاق بالغرب، واستمرت في ترسيخ القيم والمعارف الغربية وتهميش ما خلاف ذلك.

إن إدراكنا للتحيز سيجعلنا نأخذ حذرنا حينما تصلنا معارف من الغرب أو الشرق فلا نستنيم لها ولا نتلقاها بسلبية على أنها معرفة عالمية عامة، بديهية طبيعية مطلقة، تعبر عن القانون العام، لا يمكن أن تقوم للعلم قائمة بدونها، وإنما سنخضعها للتقييم النقدي، وسنعمل فيها العقل لنكشف النماذج المعرفية والرؤى الفلسفية الكامنة فيها (وهي عادة نماذج مادية اختزالية) ولنميز بين الغث والسمين، وبين الحق والباطل، وبين ما ينفع الناس وما يبدد البشر، وسنعمل العقل لأننا نعرف أنه لا يوجد قانون واحد عام جاهز، ولا توجد إجابات نهائية، وأن المعرفة، من ثم، هي ثمرة محاولة إنسانية دائبة للتعرف على بعض جوانب الكون،

وهي محاولة ستستمر إلى أن يبدل الله الأرض غير الأرض والسموات، إذ أنه لن يُقدّر لعقل الإنسان القاصر المحدود أن يعرف كل جوانب الكون.

بل إننا ستتحرر من الحقائق التي تدعي أنها صلبة ومطلقة، فمقولة التحيز ستجعلنا ندرك أنه يمكن أن يقوم البعض بلَيّ عنق الحقائق بوسائل مختلفة لتوظيفها في خدمة وجهة نظر معينة، وأن تراكم المعلومات لا يتم بطريقة محايدة، وإنما من خلال نموذج معلوماتي متحيز، نموذج يقرر ماذا يستحق الرصد والتسجيل، وماذا يجب أن يهمل، وما هو المركز وما هو الهامش؟

ولكن إدراكنا للتحيز لن يجعلنا نسقط في العدمية الفلسفية ونعلن انتهاء العلم (والتاريخ)، إذ أننا نؤمن أنه لا بد وأن يواكب كل آليات تجاوز التحيز صياغة نموذج معرفي بديل يستفيد من العلم الغربي وكل العلوم والتجارب التاريخية، وينطلق من تراثنا حتى يمكن توليد معارف وعلوم جديدة نحقق بها إمكانياتنا الإبداعية التي حبانا الله إياها وكرمنا بها كبشر.

النموذج البديل

أولاً: سمات النموذج البديل

١ ـ نابع من التراث

لا بد وأن يكون النموذج البديل نابعًا من تراثنا الذاتي. ويُقصد بالتراث، في هذا السياق، مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشمل ما هو مكتوب وصريح وما هو شفوي وكامن. والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي وأساسه هو القرآن والسُّنة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية. وقد نبعت حضارتنا من هذه القيم ويمكن محاكمتها من منظورها، والفقه الإسلامي يشكل محاولة الأسلاف لفهم قواعد هذا

النموذج المعرفي، تمامًا كما أن كتابات المفكرين هي محاولة لفهم قواعد النموذج الحضاري. والانطلاق من التراث لا يعني النسخ الحرفي لاجتهادات المجتهدين، وإنما يعني استخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم، سواء أكانت هذه القواعد واعية وصريحة أم كانت غير واعية وكامنة، ثم استخدام هذه القواعد لإعادة قراءة القرآن والسُّنة ولقراءة التراث الحضاري.

٢ ـ محاولة الوصول إلى نظرية شاملة

لا بد وأن نطمح للوصول إلى نظرية شاملة وكبرى (grand theory). والنظرية الكبرى في السياق الغربي (وفي داخل الإطار المادي) هي نظرية تحاول الوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائي والحلول الشاملة، وتهدف إلى تمكين الإنسان من التحكم الامبريالي الكامل في الطبيعة من خلال معرفة قوانينها. وقد اكتشف الإنسان الغربي استحالة مشروعه المعرفي فانتقل من الاستنارة والتحديث إلى مرارة الحداثة ومنها إلى عبثية ما بعد الحداثة (الاستنارة المظلمة، على حد قول أحد مؤرخي الفلسفة)، أي أن تطور الفكر الفلسفي الغربي هو تعبير عن تزايد الإحساس بفشل المشروع الحداثي وعن نهاية وهم التحكم الكامل والسقوط في إعلان عبثية الكون ونهاية الإنسان، وهو تعبير عن نمط أساسي كامن، أي التأرجح بين قطبين: من محاولة للحلول النهائية والتفسيرات الشاملة إلى إعلان استحالة أي تعميم نظري وأي يقين معرفي.

ولا يوجد أي سبب لأن نتأرجح بنفس الطريقة: بين النظرية والحلول النهائية من جهة والعبثية والعدمية الكاملة من جهة أُخرى، وإنما سنحاول الوصول إلى نظرية شاملة كاملة نعرف مسبقًا أنها لن تصل إلى التفسير النهائي ولا اليقين المطلق، فهي ليست grand theory، أي نظرية كبرى شاملة نهائية، وإنما «relatively grand theory» أي نظرية كبرى وشاملة نسبيًا أو داخل حدود ما هو ممكن إنسانيًا. ومثل هذه المحاولة لا يمكن أن تتم في إطار مادي واحدي يصفي ثنائية الإنسان

والطبيعة، إذ إنه (داخل هذا الإطار) يظل التفسير النهائي الشامل حلمًا يداعب خيال الإنسان ويغويه.

٣ ـ ملامح النموذج البديل

(أ) الانطلاق من الإنسان

سنبدأ بالمقولة الإنسانية: إن الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة، كائن فريد ومركب، ومن أهم علامات تميزه وتفرده عقله الذي لا يسجل الطبيعة بشكل سلبي وحسب وإنما يعيها بشكل فعال، أي أن عملية الإدراك ليست عملية تسجيل بلهاء وإنما عملية اختيار. ولكل هذا، فإن الإنسان يتمتع بقدر من الاستقلال عن القوانين الطبيعية وبقدر من الحرية، إذ يمكنه النظر والتدبر، ثم الاختيار الأخلاقي الحر المستقل عن قوانين الحركة المادية، وهو قادر على الممارسة التي تستند إلى هذا الاختيار.

والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون، وهو الكائن الذي لا يرضى بسطح الأشياء، وإنما يطور المعاني الداخلية والرموز واللغة الحية، وهو ما تبرزه الأبحاث المختلفة في محور اللغة والمصطلح والأدب والنقد الذي يبدأ به هذا الكتاب. فرغم الإنسانية المشتركة التي تجمع بين أفراد الجنس البشري إلا أن الإنسان لا يخضع لبرنامج بيولوجي وراثي واحد عالمي (مثل بقية الكائنات) فثمة هويات ثقافية مختلفة، وإرادات جمعية مستقلة، وهو الكائن القادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الأخلاقي الحر، وهو الكائن القادر على ارتكاب الخطيئة والذنوب وقادر على التوبة والعودة. وهو قادر على البهيمية والملائكية، وعلى النبل والخساسة، فممارساته ليست انعكاسًا بسيطًا أو مركبًا لقوانين الطبيعة/المادة، فهو مختلف كيفيًا وجوهريًا عن الظواهر الطبيعية، بل ويشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي المادي، فهو ليس جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة وإنما هو جزء يتجزأ منها، يوجد فيها ويعيش عليها ويتصل بها وينفصل عنها، قد يقترب منها ويشاركها بعض السمات، ولكنه لا يُردُّ في كليته إليها بأية حال، فهو

دائمًا قادر على تجاوزها وهو لهذا مركز الكون وسيد المخلوقات.

(ب) مقولة غير مادية

ولكن من منظور مادي، كل هذا أمر حدث بالصدفة من خلال عملية كيميائية، وهو ما يعني أن قانون الصدفة المادي هو القانون النهائي، ومن ثم فإن ثنائية الإنسان والطبيعة واهية، يمكن تصفيتها، بل يجب تصفيتها حتى تُسد الثغرات المعرفية وتسود الوحدة والواحدية المادية، وهو ما يعني ان الإنسان كيان مادي، جزء لا يتجزأ من الطبيعة وعالم الأشياء الذي يخضع للقوانين الواحدية المادية. ومن هذه الواحدية المادية نبع العلم الغربي الذي لا يفرق في نهاية الأمر (وفي التحليل الأخير) بين الإنسان والفرد، والذي يهتم بنقط التشابه بينهما أكثر من اهتمامه بنقط الاختلاف، فما يجمعهما هو النظام الطبيعي المادي الذي ينطلق منه العلم الغربي، وما يفرق بينهما هو هذه الثغرة المعرفية النابعة من إنسانية الإنسان وتفرده داخل النظام الطبيعي.

والتفسير المادي للأمور يلجأ إلى سد الثغرة المعرفية في النظام الطبيعي وإلى تصفية ظاهرة الإنسان لأنه تفسير غير قادر على استيعاب أي ثنائية أو أي تركيب يتحدى النظام الواحدي المادي البسيط (فالتفسيرات المادية تؤثر البساطة والواحدية على التركيب والتعددية). ولكن ليس هناك أي ضرورة لرفض مقولة الإنسان المركبة التي لا تُرد إلى المادة، خصوصًا وأنها جزء من تجربتنا الوجودية وإدراكنا لذاتنا. ولذا، بدلاً من تصفية الثنائية (بحثًا عن البساطة والواحدية)، قد يكون من الأمانة أن نستدعي ثنائية أُخرى ذات مقدرة تفسيرية عالية لا يمكن تصفيتها. وبدلاً من استخدام مقولات مادية تفسيرية وحسب، تفرض الواحدية على الواقع وتسوى الإنسان بالطبيعة، يمكن استخدام مقولات تفسيرية غير مادية، ويمكن استدعاء مدلول متجاوز للنظام الطبيعي ولقوانين المادة نصنف تحته كل الظواهر التي لا تخضع للقياس، ونفسر به كل ما لا يدخل شبكة السببية الصلبة، وندرك من خلاله كل التجليات التي تظهر في عالمنا الطبيعي دون أن يمكننا تفسيرها في جميع جوانبها، أي نستدعي

مقولة غير مادية تكمل (ولا تجب) المقولات غير المادية. هذه المقولة هي ما يطلق عليه المسلمون «الله»، فهو مركز الكون الموجود خارج المادة، أقرب إلينا من حبل الوريد، يُعنى بدنيانا وبمسار التاريخ، ولكنه ليس كمثله شيء، ووجوده هو تعبير عن وجود كل من الطبيعة وما وراءها وتعبير عما يقاس. ووجود الإنسان، كإنسان، يستند إلى وجوده. فكما أسلفنا أصبح الإنسان مركز الكون بسبب تميزه وتفرده ووجوده كثغرة في النظام الطبيعي، ووجود الله هو ضمان ألا تسد هذه الثغرة وألا تُصفى ثنائية الإنسان والطبيعة: إذ تظل هناك مقولة تفسيرية غير مادية تشكل ثنائية كبرى هي ثنائية الخالق والمخلوقات تتفرع عنها كل الثنائيات الأُخرى. وإن صفيت ثنائية الخالق والمخلوق، عدنا مرة أُخرى إلى الواحدية المادية وإلى اختفاء المقولات التحليلية غير المادية، وهو ما يعني انتهاء انفصال الإنسان عن عالم الطبيعة وإدخاله مرة أُخرى في عالم المادة والحتميات الطبيعية التي تسود عالم الأشياء والخروج من عالم الحرية الرحب والاختيارات الأخلاقية المركبة.

جـ - نموذج توليدي (لا تراكمي)

النموذج البديل نموذج توليدي، فنحن نؤمن (كما أسلفنا) لا بإنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأُخرى، وإنما بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة وتميز أُمّة عن أُخرى وفردًا عن آخر. هذا يعني أنه لا يوجد نقطة تاريخية نهائية واحدة ولا قانون (مادي) واحد يسري على الجميع، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة والطاقة الإنسانية الكامنة التي تسبق كل الظواهر، وهذه الطاقة لا يمكن رصدها أو حصرها إلى قوانين المادة. أما الظواهر الإنسانية ذاتها (التي تُدرس وتُرصد) بأشكالها اللامتناهية فهي تتولد عن هذه الإنسانية المشتركة. ولذا، فإن مفهوم التراكم المعرفي يصبح مفهومًا ضيقًا عتيقًا قد يصلح للتعامل مع بعض جوانب عالم الأشياء ولكنه لا يصلح للتعامل مع البشر، فهو يفترض أن ثمة نقطة واحدة تتقدم نحوها كل الظواهر وكل البشر وكأنهم أُمّة واحدة. وكأن هناك معرفة واحدة، وهذا ما يتنافى

مع العقل ومع التجربة الإنسانية ومع إحساسنا بتركيبيتنا وتنوعنا الإنساني. وهو مفهوم يحكم على المعرفة من منظار مدى قربها أو بعدها عن النقطة النهائية الواحدية التي يتحقق فيها القانون العام وتتطابق الكليات مع الجزئيات. والمفترض أن التراكم المعرفي عبر الزمان سيؤدي إلى الوصول إلى هذه النقطة (أو الاقتراب منها)، وهي نقطة نهاية التاريخ والفردوس الأرضي والنظام العالمي الجديد (واختفاء الإنسان كظاهرة متميزة عن عالم الطبيعة والأشياء).

ثانيًا: العلم البديل

يمكن أن نتصور علمًا يؤسس من خلال إطار مختلف سواء في منطلقاته أو أهدافه، فكما أن جوهر العلم الغربي هو تصفية ثنائية الإنسان والطبيعية وفرض الواحدية المادية، فإن جوهر العلم المقترح هو استعادة هذه الثنائية باسترجاع الإنسان ككائن مركب لا يمكن أن يُردّ إلى النظام الطبيعي:

١ ـ يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر

هذا العلم يتسم بأن نماذجه فضفاضة، وهو لا يطمح إلى أن يصل إلى قوانين صارمة ولا إجابات موضوعية نهائية وصيغ جبرية بسيطة تفسر كل شيء (وتصل بالإنسان إلى نهاية التاريخ). وهو لن يحاول الوصول إلى الموضوعية والحيادية الكاملة، كما أنه لن يسقط في الذاتية الكاملة، فالموضوعية تعني موضوعًا مرصودًا دون ذات راصدة، وتفترض عقلاً قادرًا على الإحاطة بكل شيء وواقع بسيط يمكن الإحاطة به، أما الذاتية فهي تعني ذاتًا توجد خارج أي موضوع، فهي متمحورة حول الذات، وتفترض وجود عقل لا طائل من ورائه وواقع لا يمكن الإحاطة بأي من جوانبه، وهما حالتان مستحيلتان (يتأرجح بينهما النموذج الغربي). بدلاً من هذا، سيحل مفهوم الاجتهاد (وهو نقطة وسط بين نقطتين مستحيلتين متطرفتين) الذي يفترض أن عقل الإنسان لا يمكنه أن يحيط بكل شيء وأن محاولة المعرفة الكاملة المستحيلة محاولة شيطانية مقضي

مقضي عليها بالفشل، وأن الموضوعية والحيادية الكاملة مستحيلة، وأنه لا يمكن الوصول إلى القانون العام لأن عقل الإنسان محدود وفعال: محدود فلا يحيط بكل شيء، وفعال فلا ينسخ كل شيء.

والواقع الإنساني مركب وثري، ولا نهاية لهذا التركيب وهذا الثراء، فهو يتولد عن إمكانية كامنة لا يمكن أن ترصد بشكل علمي مادي، بل إن كل مخلوقات الله، مهما كانت بساطتها، لا يمكن فهمها بشكل كامل مطلق، وهذا ما نعبر عنه بقولنا إنها تحوي عنصرًا من الغيب». والغيب هنا هو غير المادي الذي لا يقاس، ولا يمكن إدخاله بقضه وقضيضه في شبكة السببية الصلبة والواحدية المادية، فاللاحدود والمجهول موجودان في صميم الظواهر الإنسانية والطبيعية. ولذا، سيطمح العلم إلى التوصل إلى قدر معقول من المعرفة يسمح بتفسير قدر كبير من الواقع دون تفسيره كله. ولذا، بدلاً من «موضوعي» و«ذاتي» سنستخدم مصطلحات مثل: «أكثر تفسيرية» و«أقل تفسيرية»، فهي تنبه الإنسان إلى وجود مكون ذاتي في المعرفة ولكنها تؤكد جدوى المعرفة أيضًا وإمكانية اختبارها. وهي ستحذر الإنسان من التحيزات الكامنة في المعرفة، وأن ما يقوله المرء ليس عالميًا أو نهائيًا، فسيظل هناك معرفة، فعدم الكمال والمطلقية واستحالة الموضوعية لن يؤدي بنا إلى العدمية الكاملة و النسبية المطلقة، وإنما ستظل النسبية ذاتها نسبية بسبب وجود الإله، المطلق المطلق، فهو المركز المطلق الواحد المفارق للمادة.

٢ ـ لا يوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع

هدف هذا العلم ليس التحكم الكامل ولا تسخير كل الكائنات فهو يعلم أن كل شيء في الكون من إنسان وحيوان وجماد قد ناله نصيب من التكريم لأنها من خلق الإله ونفحة من روحه وصنعة من بديع صنعه. ولذا فجوهر هذا العلم أن أي شيء في الطبيعة له قيمة في حد ذاته، وأن العالم وكل ما فيه له غرض ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾ [سورة آل عمران: ١٩١]. والإنسان ليس موجودًا في الكون وحده، فالكائنات الأخرى لها مكانها، فالإنسان لم يُمنح هذه الأرض ليهزمها

ويوظفها ويسخرها لنفعه وحده دون حدود، وإنما استخلف فيها ممن هو أعظم منه ليعمِّرها ويستفيد منها داخل حدود، لا يبددها دون إدراك لمعنى النعمة.

لكل ما تقدم، فإن العلم البديل لن يحاول التحكم الامبريالي في العالم كما فعل الإنسان الغربي، ذلك الذي ظن أن عقله لا محدود، وأنه يمكنه أن يصل إلى المعرفة النهائية الكاملة وأنه وحده في الكون ليهزمه ويسخره، وإنما سيحاول الاستفادة منه والاتزان معه وإعماره والمحافظة عليه، وهو ما يتناوله محور الفن والعمارة الذي تقدم الأبحاث المختلفة فيه رؤية تجعل للفن وظيفة عقيدية واجتماعية وللعمارة دلالات وخصائص لا تنفصل عن النسق الحضاري، كما يتناوله محور العلوم الطبيعية الذي يوضح أهمية تأسيس العلوم على رؤية فلسفية واضحة وتحقيقها لنفع الإنسان بأبعاده المختلفة.

٣ ـ لا اختزال ولا تصفية للثنائيات

هذا العلم لن يختزل الواقع إلى عناصره الأولية المادية ولن يصفي الثنائيات الموجودة في الواقع فهي صدى للثنائية الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق وثنائية الإنسان والطبيعة). وهو لن يركز على الكلي دون الجزئي أو على الجزئي دون الكلي، ولن يركز على الخاص دون العام أو على العام دون الخاص، ولا على الاستمرار دون الانقطاع أو الانقطاع دون الاستمرار، فالعالم ليس ذرات متناثرة لا يربطها رابط وهو ليس كلًّا عضويًا مصمتًا وإنما هو كل متماسك مكون من كليات متماسكة مكونة بدورها من أجزاء متماسكة لكل شخصيتها ولكنها لا تفهم إلا بالعودة إلى الكليات. ولكن الكليات ليست صلبة، ومركزها ومصدر تماسكها يوجد خارجها، ولذا فهي تظل كليات فضفاضة تحوي داخلها ثغرات. وهذا يعني أن الأجزاء هامة في أهمية الكل، وأن الانقطاع هام في أهمية الاستمرار، وأن الخاص هام في أهمية العام. ومن ثم فإن هذا العلم سيحاول أن يصل إلى خصوصية الظاهرة وتنوعها ومنحاها الخاص وشخصيتها دون أن يهمل عموميتها، كما سيحاول أن يربط الواحد

بالآخر دون أن يرد الجزء إلى الكل أو الخاص إلى العام، ودون أن يحاول فرض الاستمرارية على الانقطاعات، بل سيحاول أن يصل إلى النقط المفصلية التي تصل بين ظاهرة وأخرى وتفصل بينهما. إن ثنائية الكل والجزء والعام والخاص والمستمر والمنقطع هي صدى لثنائية الإنسان والطبيعة التي هي صدى بدورها لثنائية الخالق والمخلوق، ومن ثم فهي ثنائيات غير قابلة للتصفية أو الاختزال. وعلى ذلك فالإنسان ووحداته الاجتماعية لا يمكن تصفيتها لصالح الدولة، والتاريخ لا يمكن إسقاطه أو تجاهله لصالح الحاضر، والإنساني لا يمكن تجاهله لصالح الطبيعي، وكيفية الجمع بين هذه الثنائيات في إدارة الحياة الإنسانية هو جوهر الأطروحة الإيمانية والإسلامية التي تسعى محاور العلوم الاجتماعية والتعليم والاتصال إلى بلورتها.

٤ ـ رفض الواحدية السببية

لن يسقط هذا العلم في الواحدية المادية أو الواحدية السببية أو أي من الواحديات الحتمية:

(أ) فوحدة العلم مستحيلة، إذ لا بد أن يوجد علم للظواهر الطبيعية، إلا أن الفصل المطلق بينها غير وارد، فالطب الاجتماعي وعمارة الفقراء وإحياء القدرة الذاتية للتنمية، كلها دلائل على أهمية ارتباط المعنوي بالمادي في صياغة الرؤية الحضارية.

(ب) لا يمكن اختزال الواقع إلى عناصره الأولية المادية، فالواقع ـ كما أسلفنا ـ يحوي عناصر من اللامحدود والمحدود.

(جـ) لا يمكن الركون إلى الواحدية السببية، أي محاولة تفسير الظواهر بالعودة إلى عنصر واحد أساسي، وباستخدام المعطيات المادية كمقياس وحيد ويتيم لفهم كل الظواهر. وبدل الواحدية السببية، يظهر مبدأ التعددية السببية، أي سيحل مبدأ تعددية المؤثرات محل مبدأ أحادية المؤثرات في فهمنا وتفسيرنا وتنظيرنا حول الطبيعة والإنسان. وتعددية المؤثرات تنبع من الإيمان بتعقد الظواهر الطبيعية والإنسانية واستحالة ردها إلى عنصر «مادي» واحد. ومن ثم، يجب النظر إلى الظاهرة في

أبعادها المتكاملة دون الاقتصار على بعد واحد، ثم يتم بعد ذلك تحديد أكثر الأبعاد فعالية وتأثيرًا دون التقيد بأي مسلمات تقول إن أحد الأبعاد أكثر فعالية وتأثيرًا من الأبعاد الأُخرى.

٥ ـ الهيكل المصطلحي

(أ) سينبع من كل هذا هيكل مصطلحي جديد، فثنائية الإنسان والطبيعة تعني ضرورة فصل مصطلحات العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، خصوصًا الاستعارات العضوية التي تفترض أن العالم كلٌ عضوي متماسك، الجزء فيه يذوب في الكل والخاص في العام، ويفترض مركزية الطبيعة/ المادة.

(ب) هدف البناء المصطلحي هو التركيب أساسًا وليس الدقة بالضرورة. والتركيب لا يعني عدم الدقة، وإنما يعني محاولة الإحاطة بأكبر عدد ممكن من مكونات ظاهرة لا يمكن ردها لقوانين المادة.

(جـ) لن يرفض المصطلح الجديد استخدام المجاز كوسيلة تعبيرية تحليلية مشروعة. فالمجاز ليس بمجرد زخرفة وإنما هو لغة مركبة طورها الإنسان ليدرك بها حالات إنسانية لا يمكن للغة النثرية العادية أن توصلها. وهو أمر على كل حال قائمٌ بالفعل، فنحن حين نتحدث عن الإنسان الاقتصادي أو رجل أوروبا المريض فإننا نستخدم استعارات تتسم بقدر من التركيب من وجهة نظر صاحبها وبمقدرتها التفسيرية للواقع.

(د) من أهم الأشياء في البناء المصطلحي الجديد البحث عما أسميه المقولة الوسط. والمقولة الوسط تنبع من الإيمان بأن الواقع الذي يتعامل معه الإنسان واقع مركب يشبه قوس قزح تتداخل فيه الألوان برغم استقلالها، لا توجد له بداية حادة ولا نهاية حادة ولا حتى وسط مطلق (على الرغم من أنه يمكن افتراض وجودهما من الناحية التحليلية)، ومع هذا يوجد نقطة تركز للظاهرة يمكن أن يجتهد الإنسان في اكتشافها.

(هـ) تحديد المستوى التعميمي للمصطلح ليتناسب مع الظاهرة، أما محاولة الوصول إلى أعلى مستويات التعميم دائمًا فهي تنتهي في عالم الجبر

والهندسة والرياضة والأشياء.

(و) سيتحدد مدى نفع المصطلح بمدى تفسيريته لا بمدى دقته أو التزامه بمعايير مجردة معينة.

(ز) يترتب على التغيرات السابقة فتح الباب لإدخال وحدات جديدة في التحليل تنبع من الرؤية الإسلامية والإيمانية مثل اعتبار الأسْرة وحدة سياسية لا تقل أهمية عن الدولة كوحدة تحليلية سائدة في العالم الغربي، وهو ما يعطي آفاقًا واسعة. للتحليل تبرز على سبيل المثال الدلالات الحضارية للانتفاضة الفلسطينية التي وظفت الأسْرة لأغراض سياسية واقتصادية عند غياب الدولة الشرعية وهيمنة دولة استيطانية صهيونية.

ثالثًا: بعض البشائر

رغم أننا رسمنا معالم النموذج البديل ومعالم العلم الناتج عنه بشكل مجرد إلا أنه يجب أن نشير إلى أن هناك محاولات جادة لوضعه موضع التنفيذ. وكثير من الأبحاث في هذا الكتاب بدأت تتجاوز المرحلة النقدية لتتقدم نحو المرحلة الإبداعية، فهناك بستان الأطفال الثقافي الذي بناه الدكتور عبد الحليم إبراهيم، ومعمار الدكتور بدران، ومحاولة الدكتور حامد الموصلي الخاصة بتأسيس مصنع للأخشاب من سعف النخيل، ولوحات الدكتور عمر النجدي، ودراسات الدكتور جلال أمين في الاقتصاد والسياسة، ودراسة الأستاذة هبة رؤوف عزت (التي استخدمت وحدة الأسْرة كوحدة تحليلية)، ودراسة الأستاذ نبيل مرقص وتجربته الحية وغيرها من الدراسات التي يضمها هذا الكتاب، هي كلها محاولات إبداعية محددة وثمرات حقيقية في هذا الطريق. ويمكن أن أشير إلى **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري وتصنيفي جديد** التي عكفت على كتابتها في العشرين عامًا الماضية والذي حاولت فيها أن أضع نموذجًا تحليليًا للظواهر الاجتماعية تتجاوز الواحدية المادية، السببية والتفسيرية، وطرحت فيها نموذجًا أكثر تركيبية من النماذج التفسيرية السائدة، وطورت مفهوم الجماعة الوظيفية لدراسة الجماعات

اليهودية (والجماعات المماثلة) في العالم، كما طورت مجموعة من المصطلحات التي تعبر عن المقولة الوسط التي سبقت الإشارة إليها، فبدلاً من «ذاتي ـ موضوعي» تستخدم اصطلاح «أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية»، وأضفنا مصطلحات تقف بين طرفين متناقضين متطرفين:

فشل التحديث	تعثر التحديث	نجاح التحديث
حمائم	دجاج ونعام	صقور
عضوي	تكامل غير عضوي	آلي
جزء لا يتجزأ	جزء يتجزأ	جزء لا علاقة له بالكل
حب	طمأنينة	كره

وينبغي الإشارة إلى الإسهامات الإبداعية لرائد مثل المهندس حسن فتحي الذي رفض الرضوخ للطراز الدولي في المعمار، والدكتور أنور عبد الملك الذي حاول استرجاع البعد الحضاري في دراسته، والدكتور حامد ربيع الذي طور مفاهيم ومصطلحات في علم السياسة ساعدت العشرات من الباحثين على اكتشاف أنفسهم وحضارتهم، كما ينبغي الإشارة إلى إسهامات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجماعته المؤسسة، خاصة كتابات د. إسماعيل راجي الفاروقي، فكل هذه الجهود تشكل بدايات ألفبائية الإبداع.

خاتمة

وبعد ـ يجب ألا يظن أحد أننا نقلل من القيمة الإنسانية لإبداعات الإنسان الغربي، فهي إبداعات مهمة ومعروفة لدى الجميع: ولهذا السبب فإننا لم نلح على أهميتها، فاحتمال إهمالها أو التغاضي عنها أو عدم إعطائها حقّها هو احتمال غير وارد على الإطلاق. فعدد المثقفين العرب الذين يعرفون تاريخ العالم الغربي وإسهاماته كبير للغاية، أما عدد من يعرف تاريخ الصين وإسهاماتها فقد لا يتجاوز عدد الأصابع ولا يتعدى المتخصصين.

ونحن لا ندّعي أن الغرب مسؤول عمّا حدث لنا. فالسؤال عن المسؤول يعني أيضًا من هو الملوم؟ وهو سؤال غير مهم بالمرة، ولعله من الأجدى أن ندرس كيف حدث ماحدث، ولماذا حدث؟ وكيف يمكن الإصلاح؟ وبدلاً من الحديث عن الامبريالية وحسب، يجب أيضًا أن نتحدّث عن «القابلية للامبريالية» (على حد قول مالك بن نبي) و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد: ١١] وعلى كلٍّ، لم تكن الحضارة الغربية وحيدة في ادعائها المركزية لنفسها، فهذا اتجاه كامن في النفس البشرية، (إلا أنه يمكن الإشارة إلى أن مركزية الغرب كانت حالة متطرفة، فقد ساندتها جيوش استعمارية ومؤسسات بحثية ضخمة وبنية اتصالات ليس لها مثيل في تاريخ البشر).

وبعد الجهد التفكيكي النقدي والإبداعي، أي بعد اكتشاف النموذج المعرفي الغربي وتفكيكه وتوضيح هويته، وبعد إعادة تركيبه، وبعد زيادة المقدرة التوليدية للنموذج المعرفي الإسلامي، وبعد تحول الغرب من مركز مطلق إلى مجرد تشكيل حضاري ضمن تشكيلات أخرى كثيرة، سننظر إلى الغرب بدون قلق، إذ ليس علينا قبوله بخيره وشره (كما يفعل بعض دعاة التغريب) أو رفضه بقضّه وقضيضه (كما يفعل بعض الجامدين من السلفيين)، وإنما يمكننا دراسته كمتتالية حضارية تتسم بما تتسم به من سلبيات وإيجابيات، وسيمكننا الانفتاح الحقيقي عليه بطريقة نقدية إبداعية، تمامًا مثل انفتاحنا على الحضارات الأُخرى، نأخذ ثمرات العلم الإنساني، بما في ذلك العلم الغربي، فنفصل العنصر أو الآلية التي تم نقلها عن المنظومة التي تنتمي إليها ثم نستوعبها في منظومتنا بعد أن نكيفها مع قيمنا ورؤيتنا للكون، وهذا ما اجتهدت بحوث هذا الكتاب في تحقيقه.

وفقه التحيز (رغم توجهه الإسلامي الواضح) هو فقه لكل أبناء هذه الأُمّة بأديانهم واتجاهاتهم، أي لكل من يدافع عن هويتنا الحضارية ويرى أنها تستحق الحفاظ عليها. فالإسلام بالنسبة للمسلمين عقيدة يؤمنون بها، وهو بالنسبة لكل من ينتمي لهذه المنطقة النواة الأساسية للحضارة التي ينتمون إليها. ونحن إن لم نتنبه لخطورة الغزوة الحضارية

التي تقوّضنا من الداخل والخارج وتقضي على هويتنا وعلى أشكالنا الحضارية ومنظوماتنا المعرفية والقيمية والجمالية، فربما قد يتحقق لنا الاستمرار لا ككيان متماسك له هوية محددة وإنما كقشرة خارجية لا مضمون لها. وفقه التحيز هو أحد جوانب إسهامنا في هذه المعركة.
والله أعلم.

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً : سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل ، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ ، ١٩٩٢م)
- الوجيز في إسلامية المعرفة ، المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق عمل بعض مؤتمرات الفكر الإسلامي (١٤٠٧هـ،١٩٨٧م) أعيد طبعه في المغرب والأردن والجزائر .
- نحو نظام نقدي عادل ، للدكتور محمد عمر شابرا ، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر ، وراجعه الدكتور رفيق المصري ، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام (١٤١٠هـ ، ١٩٩٠م) الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .
- نحو علم الإنسان الإسلامي ، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغني خلف الله، (١٤١٠هـ،١٩٩٠م) .
- منظمة المؤتمر الإسلامي ، للدكتور عبد الله الأحسن ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز ، الرياض ، (١٤١٠هـ،١٩٩١م) .
- تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل ، للشيخ محمد الغزالي ، الطبعة الثانية ، (منقحة ومزيدة) (١٤١٢هـ،١٩٩١م) .
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ ، للدكتور عماد الدين خليل ، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٤هـ،١٩٩٤م).
- إصلاح الفكر الإسلامي ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثالثة ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر ، أبحاث الندوة المشتركة بين مركز صالح عبد الله كامل للأبحاث والدراسات ، بجامعة الأزهر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ، (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .
- ابن تيمية وإسلامية المعرفة ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .
- الإسلام والتحدي الاقتصادي ، للدكتور محمد عمر شابرا (١٤١٦هـ،١٩٩٥م) .
- أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة ، ط ١ ، (١٤١٤هـ،١٩٩٤م) .
- حكمة الإسلام في تحريم الخمر ، مالك البدري ط١ ، (١٤١٦هـ،١٩٩٦م) .
- المنظور الإسلامي لممارسة الخدمة الاجتماعية ، عفاف إبراهيم الدباغ .
- بحوث المؤتمر التربوي نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة ، فتحي حسن ملكاوي .
- مقدمات الاستتباع ، غريغوار منصور مرشو ، ط١ ، (١٤١٦هـ،١٩٩٦م) .
- أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد ، ماجد عرسان الكيلاني (١٤١٧هـ،١٩٩٧م) .
- إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم ، د. طه جابر العلواني ، ط١ ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الوجود ، د. طه جابر العلواني ، ط١ ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية ، مؤتمر .

ثانياً : سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة ، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .

- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، للدكتور يوسف القرضاوي (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، (١٤٠٨هـ،١٩٨٨م) .

ثالثاً : سلسلة قضايا الفكر الإسلامي :

- حجية السنة ، للشيخ عبد الغني عبد الخالق ، الطبعة الثالثة ، (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .
- أدب الاختلاف في الإسلام ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) (١٤١٣هـ،١٩٩٢م).
- الإسلام والتنمية الاجتماعية ، للدكتور محسن عبد الحميد ، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .
- كيف نتعامل مع السنة النبوية : معالم وضوابط ، للدكتور يوسف القرضاوي ، الطبعة الخامسة ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- كيف نتعامل مع القرآن ، مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة ، الطبعة الثالثة (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .
- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة ، للأستاذ عمر عبيد حسنة ، الطبعة الثانية ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- حول تشكيل العقل المسلم ، للدكتور عماد الدين خليل ، الطبعة الخامسة (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- مشكلتان وقراءة فيهما ، للأستاذ طارق البشري والدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثالثة ، (١٤١٣هـ،١٩٩٣م).
- حقوق المواطنة : حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي ، للأستاذ راشد الغنوشي ، الطبعة الثالثة ، منقحة (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .
- كيف نتعامل مع القرآن ، محمد الغزالي الطبعة الأولى (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) ، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .
- تجديد الفكر الإسلامي ، محسن عبد الحميد (١٤١٦هـ، ١٩٩٦م) .
- العقيدة والسياسة ، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية ، لؤي صافي ، طبعة أولى (١٤١٦هـ،١٩٩٦م) .
- الأمة القطب ، منى أبو الفضل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- الخدمة الاجتماعية في الإسلام ، مؤتمر .
- قراءات في الفنون الإسلامية ، أسامة القفاش .
- قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر ، مستخلصات أفكار وندوات المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة .

رابعاً : سلسلة المنهجية الإسلامية :

- أزمة العقل المسلم ، للدكتور عبدالحميد أبو سليمان ، الطبعة الثالثة (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية : أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي .

الجزء الأول : المعرفة والمنهجية (١٤١١هـ،١٩٩٢م) .

- الجزء الثاني : منهجية العلوم الإسلامية ، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م) .
- الجزء الثالث : منهجية العلوم التربوية والنفسية (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- مجلد الأعمال الكاملة (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .
- معالم المنهج الإسلامي ، للدكتور محمد عمارة ، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ،١٩٩١م) .
- في المنهج الإسلامي ، البحث الأصلي مع المناقشات والتعقيبات ، الدكتور محمد عمارة ، (١٤١١هـ،١٩٩١م) .
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، للدكتور عبد المجيد النجار ، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .

- المسلمون وكتابة التاريخ : دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ ، للدكتور عبدالعليم عبد الرحمن خضر ، الطبعة الثانية (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .

- في مصادر التراث السياسي الإسلامي : دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل ، للأستاذ نصر محمد عارف (١٤١٤هـ،١٩٩٣م) .

- أعمال مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .

- بحوث ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة ، تقارير وبحوث .

- ظاهرية ابن حزم الأندلسي ، أنور خالد الزنجي .

- قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية ، تحرير نصر عارف ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمعوقات ، منى عبد المنعم أبو الفضل ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- النص القرآني من الجملة إلى العالم ، وليد منير ، الطبعة الأولى ، (١٤١٨هـ،١٩٩٧م) .

- نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي ، هاني عطيه ، الطبعة الأولى ، (١٤١٨هـ،١٩٩٧م) .

خامساً : سلسلة أبحاث علمية :

- أصول الفقه الإسلامي : منهج بحث ومعرفة ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .

- التفكر من المشاهدة إلى الشهود : دراسة نفسية إسلامية ، للدكتور مالك بدري ، الطبعة الثالثة ، (منقحة) (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .

- العلم والإيمان : مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام ، للدكتور إبراهيم أحمد عمر ، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .

- فلسفة التنمية : رؤية إسلامية ، للدكتور إبراهيم أحمد عمر ، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .

- روح الحضارة الإسلامية ، للشيخ محمد الفاضل بن عاشور ، ضبطها وقدم لها عمر عبيد حسنة ، الطبعة الثانية، (١٤١٤هـ،١٩٩٣م) .

- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين ، للدكتور عبد المجيد النجار ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .

- حاكمية القرآن ـ الدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية ، للدكتور علي جمعة محمد ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- وعلم آدم الأسماء كلها ، الدكتور محمود الدمرداش ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- التعددية ، أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع ، الدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- الأزمة الفكرية ومناهج التغيير ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- المنطق والموازين القرآنية ، محمد مهران ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

سادساً : سلسلة المحاضرات :

- الأزمة الفكرية المعاصرة : تشخيص ومقترحات علاج ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .

- أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة ، الدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية ، (١٤١٧هـ-١٩٩٧م) .
- دور الجامعات والتعليم العالي في المجتمعات العربية، أسباب الفشل ومقومات النجاح ، للدكتور طه جابر العلواني .

سابعاً : سلسلة رسائل إسلامية المعرفة :

- خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية ، للدكتور طه جابر العلواني (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م).
- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث ، للأستاذ محمد المبارك (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م) .
- الأسس الإسلامية للعلم ، للدكتور محمد معين صديقي ، (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م) .
- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي ، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان ، (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م) .
- صياغة العلوم الإجتماعية صياغة إسلامية ، للدكتور إسماعيل الفاروقي ، (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م) .
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية ، للدكتور زغلول راغب النجار ، (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) .

ثامناً : سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، للأستاذ أحمد الريسوني (١٤١٢هـ-١٩٩٠م) الطبعة الثالثة ، (١٤١٣هـ-١٩٩٢م) .
- الخطاب العربي المعاصر ، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة ، للأستاذ فادي إسماعيل ، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ-١٩٩٢م) .
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية ، للأستاذ محمد محمد إمزيان (١٤١٢هـ-١٩٩١م) .
- المقاصد العامة للشريعة ، للدكتور يوسف العالم ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
- نظريات التنمية السياسية المعاصرة : دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي ، للأستاذ نصر محمد عارف ، الطبعة الثالثة (١٤١٤هـ-١٩٩٣م) .
- القرآن والنظر العقلي ، للدكتورة فاطمة إسماعيل ، الطبعة الثالثة (١٤١٥هـ-١٩٩٥م) .
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي ، للدكتور عبد الرحمن بن زيد الزنيدي ، (١٤١٢هـ-١٩٩٢م) .
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، للدكتور راجح الكردي (١٤١٢هـ-١٩٩٢م) .
- الزكاة : الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي ، للدكتورة نعمت عبد اللطيف مشهور ، (١٤١٣هـ-١٩٩٣م).
- فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي : دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر ، للدكتور سليمان الخطيب ، (١٤١٣هـ-١٩٩٣م) .
- الأمثال في القرآن الكريم ، للدكتور محمد جابر الفياض ، الطبعة الثالثة (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
- الأمثال في الحديث الشريف ، للدكتور محمد جابر الفياض (١٤١٤هـ-١٩٩٤م) .
- تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية ، للأستاذ إبراهيم العقيلي ، (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ، للأستاذ إسماعيل الحسني (١٤١٦هـ-١٩٩٥م) .
- الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية : رؤية معرفية ، للأستاذ هشام جعفر (١٤١٦هـ-١٩٩٥م) .
- فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي .. (في جزأين) للدكتور أحمد محمد جاد عبد الرزاق (١٤١٦هـ-١٩٩٥م) .
- المرأة والعمل السياسي : رؤية إسلامية ، للأستاذة هبة رؤوف عزت (١٤١٦هـ-١٩٩٥م) .
- منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها في الفترة المكية ، الطيب برغوث ، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ-١٩٩٦م) .

- أصول الفكر السياسي في القرآن المكي ، الدكتور التيجاني عبد القادر محمد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٦هـ،١٩٩٥م).
- نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار ، الدكتور أحمد العماري ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٧م).
- الاستشراق في السيرة النبوية ، للدكتور عبد الله محمد الأمين النعيم ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٧م) .
- فقه الأولويات ، للدكتور محمد الوكيلي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٦هـ،١٩٩٧م) .
- التقسيم الإسلامي للمعمورة ، للدكتور محي الدين محمد قاسم ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام ، للدكتور مصطفى محمود منجود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام ، للدكتور السيد عمر ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها ، للدكتور محمد هيشور ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية ، منتصر مجاهد ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- منهج البحث عند الكندي ، للدكتورة فاطمة إسماعيل .
- النظرية السياسية من منظور إسلامي ، للدكتور سيف الدين عبد الفتاح .
- السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث ، للدكتور محيي الدين محمد قاسم ، الطبعة الأولى ، (١٤١٨هـ،١٩٩٧م) .
- دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ، للدكتور فوزي خليل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

تاسعاً : سلسلة المعاجم والأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم ، للأستاذ محيي الدين عطية ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .
- الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري ، للأستاذ محيي الدين عطية ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ،١٩٩٤م).
- الفكر التربوي الإسلامي ، للأستاذ محيي الدين عطية ، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .
- قائمة مختارة : حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة ، للأستاذ محيي الدين عطية ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م).
- معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ، للدكتور نزيه حماد ، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .
- دليل الباحثين إلى التربية الإسلامية في الأردن ، للدكتور عبد الرحمن صالح عبد الله ، (١٤١٤هـ،١٩٩٣م) .
- دليل مستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية بالجامعات المصرية والسعودية ، للدكتور عبد الرحمن النقيب، (١٤١٤هـ،١٩٩٣م) .
- الدليل التصنيفي لموسوعة الحديث النبوي الشريف ورجاله ، إشراف الدكتور همام عبدالرحمن سعيد ، (١٤١٤هـ،١٩٩٤م) .
- دليل مؤتمرات وندوات المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

عاشراً : سلسلة تيسير التراث :

- كتاب العلم للإمام النسائي ، دراسة وتحقيق الدكتور فاروق حمادة ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .
- علم النفس في التراث الإسلامي (ثلاثة أجزاء) ، للدكتور محمد عثمان نجاتي ، والدكتور عبد الحليم محمود السيد، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- المدخل ، للدكتور علي جمعة محمد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

حادي عشر : سلسلة حركات الإصلاح ومناهج التغيير :

- هكذا ظهر جيل صلاح الدين .. وهكذا عادت القدس ، للدكتور ماجد عرسان الكيلاني ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ، (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .
- تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت : الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري ، للدكتور عبد المجيد النجار ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ، (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .

ثاني عشر : سلسلة المفاهيم والمصطلحات :

- الحضارة ، الثقافة ، المدنية " دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم "، للدكتور نصر محمد عارف ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .
- المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم ، للدكتور علي جمعة محمد ، الطبعة الأولى ، ١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- مفاهيم الجمال ، للدكتور أسامة القفاش ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- بناء المفاهيم ، رؤية معرفية ونماذج تطبيقية ، فريق من الباحثين (جزئين) .

ثالث عشر : سلسلة التنمية البشرية :

- دليل التدريب القيادي ، للدكتور هشام الطالب ، (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .

رابع عشر : سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي :

- القيادة الادارية في الإسلام ، للدكتور عبد الشافي محمد أبو العينين أبو الفضل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- أسواق الأوراق المالية ، للدكتور سمير عبد الحميد رضوان ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- مفاهيم أساسية في البنوك الإسلامية ، للدكتور عبد الحميد محمود البعلي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- النظام القانوني للبنوك الإسلامية ، للدكتور عاشور عبد الجواد عبد الحميد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- رسالة البنك الإسلامي ومعايير تقويمها ، للدكتور عبد الشافي محمد أبو الفضل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م).
- تقييم وظيفة التوجيه في البنوك الإسلامية ، للدكتور عبد الحميد عبد الفتاح المغربي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- المضاربة وتطبيقاتها العملية في المصارف الإسلامية ، للدكتور محمد عبد المنعم أبو زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- بيع المرابحة في المصارف الإسلامية ، للدكتور فياض عبد المنعم حسنين ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- الإجارة بين الفقه الإسلامي والتطبيق المعاصر ، للدكتور محمد عبد العزيز حسن زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- التطبيق المعاصر لعقد السلم ، للدكتور محمد عبد العزيز حسن زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- الوظائف الاقتصادية للعقود المطبقة في المصارف الإسلامية ، للدكتور صبري حسنين ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- الضمان في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية ، للدكتور محمد عبد المنعم أبو زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- خطاب الضمان في البنوك الإسلامية ، للدكتور حمدي عبد العظيم ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- الاعتمادات المستندية ، للدكتور محي الدين إسماعيل علم الدين ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- القرض كأداة للتمويل في الشريعة الإسلامية ، للدكتور محمد الشحات الجندي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية ، للدكتور حسن يوسف داود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- الرقابة المصرفية على المصارف الإسلامية ، للدكتور الغريب ناصر ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- المنظومة المعرفية لآيات الربا في القرآن الكريم ، للدكتور رفعت السيد العوضي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق ، للدكتور محمد عبد المنعم أبو زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- دراسات الجدوى الاقتصادية في البنك الإسلامي ، للدكتور حمدي عبد العظيم ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- التعامل في أسواق العملات الدولية ، للدكتور حمدي عبد العظيم ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- دور القيم في نجاح البنوك الإسلامية ، للدكتور محمد جلال سليمان صديق ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- الاستثمار قصير الأجل في المصارف الإسلامية ، للدكتور حسن يوسف داود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- النشاط الاجتماعي والتكافلي للبنوك الإسلامية ، للدكتورة نعمت مشهور ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- تقويم العملية الادارية في المصارف الإسلامية ، للدكتورة نادية حمدي صالح ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- المسئولية الاجتماعية للبنوك الإسلامية ، للدكتور عبد الحميد عبد الفتاح المغربي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية ، للدكتور محمد جلال سليمان ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- قياس وتوزيع الربح في البنك الإسلامي ، للدكتورة كوثر عبد الفتاح محمود الأبجي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- المنهج المحاسبي لعمليات المرابحة في المصارف الإسلامية ، للدكتور أحمد محمد محمد الحلبي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- أسس إعداد الموازنة التخطيطية ، للدكتور محمد البلتاجي ، الطبعة الأولى ،(١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- **معايير ومقاييس العملية التخطيطية في المصارف الإسلامية** ، للدكتور محمد محمد علي سويلم ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م).

- **مدى فاعلية نظام تقويم أداء العاملين بالبنوك الإسلامية** ، للدكتور حسين موسى راغب ، الطبعة الأولى ،(١٤١٧هـ١٩٩٦م).

- **الغرامة المالية** ، عصام أنس الزفتاوي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٧م) .

خامس عشر : موسوعة تقويم أداء البنوك الإسلامية :

- **عرض وصفي ومنهجي لمراحل وخطوات تقويم أداء المصارف الإسلامية** ، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين ، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **تقويم عمل هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية** ، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين ، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **تقويم الدور الاجتماعي للمصارف الإسلامية** ، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **تقويم الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية** ، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **تقويم الجوانب الإدارية للمصارف الإسلامية** ، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين ، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **تقويم الدور المحاسبي للمصارف الإسلامية** ، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين ، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ١٩٩٦م).

سادس عشر : مشروع العلاقات الدولية في الإسلام :

- **المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام** ، للدكاترة نادية محمود مصطفى ، ودوده عبد الرحمن بدران ، أحمد عبد الونيس شتا ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام** ، للدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام** ، للدكاترة سيف الدين عبد الفتاح ، عبد العزيز صقر ، أحمد عبد الونيس شتا ، مصطفى منجود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **الدولة الإسلامية ، وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام** ، للدكتور مصطفى محمود منجود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب** ، للدكتور عبد العزيز صقر ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم** ، للدكتور أحمد عبد الونيس شتا ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي** ، للدكتورة نادية محمود مصطفى، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **الدولة الأموية دولة الفتوحات** ، للدكتورة علا عبد العزيز أبوزيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **الدولة العباسية** ، للدكتورة علا عبد العزيز أبو زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **العصر المملوكي** ، للدكتورة نادية محمود مصطفى ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية** ، للدكتورة نادية محمود مصطفى ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- **وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة** ، للدكتورة ودودة عبد الرحمن بدران ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيَة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

* طرحت فكرة التحيز في المصطلح والمنهج والعلم من جانب الكثير من الباحثين والعلماء حيث برز إدراك متزايد أن العلوم ليست محايدة تماماً بل تعبر عن مجموعة من الأسئلة الكلية والقيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر مسبقاً كثيراً من النتائج .

* وإذا كانت هذه الفكرة قد نوقشت من قبل فى سياق الحديث عن الهوية و الخصوصية فإن أحداً لم يحاول بشكل منهجى وشامل دراسة قضية التحيز فى العلوم وتأسيس علوم جديدة تتعامل مع الإشكاليات الخاصة بالحضارة الإسلامية المعاصرة .

* ويعد هذا الكتاب محاولة جادة ومنظمة فى هذا الصدد تسعى لاسترجاع البعد الاجتهادى والإبداعى للمعرفة ، وهو ليس مجرد كتاب يضم بين دفتيه أبحاثاً علمية بل هو أقرب للمشروع الضخم حيث تبلورت كثير من الدراسات والأبحاث به عبر سنوات طويلة من اهتمام أصحابها بتلك الإشكالية ، كما تداعت الأفكار والدراسات بعد إثارة القضية فى ندوة عقدت تحت هذا العنوان بالقاهرة سنة ١٩٩٢ م فتوالت المساهمات حتى زادت عن عدد الدراسات الأصلية فاستغرق بذلك تحريره وإعداده ثلاث سنوات كاملة من الجهد المتواصل ، وما زال باب الإجتهاد مفتوحاً للمساهمة فى طبعاته القادمة .

* وينفرد هذا الكتاب بأن الدراسات والبحوث التى يضمها تتباين وتتفرع فى مجالاتها وتجمع بين العلوم الإنسانية والإجتماعية والطبيعية والأدب والهندسة والطب ، متجاوزة التقسيم التقليدي الضيق السائد فى كتابات كثيرة ، كما أنه يضم إسهامات مجموعة متميزة من الأساتذة جنبا الى جنب مع باحثين شبان فى عمل يعكس الرؤية المشتركة لعدد ضخم من عقول هذه الأمة فى سعيها نحو مستقبل أكثر إشراقاً وحرية وكرامة .